

# *Den som er på innsiden er trygg*

*En studie av hverdagspraksiser i Ahmedabads tette nabolag*

*Kjell Henning Thon*



Masteroppgave i samfunnsgeografi  
Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi  
Universitetet i Oslo

2012

© Kjell Henning Thon

2012

Den som er på innsiden er trygg – en studie av hverdagspraksiser i Ahmedabads tette nabolag.

Kjell Henning Thon

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

## Forord

«Nå skal drømmene få slippe fri, for i dag er selve dagen», sang Knutsen og Ludvigsen (1983). Slik føles det også å levere Masteroppgaven (med stor M). Dette har jeg jobbet hardt for! Samtidig som det er en lettelse, medfører det også tomhet. Hva nå?

Oppgaven har gitt meg veldig mye, og noen ting må sies før jeg kan gi den *helt* fra meg: I indisk tradisjon bæres både historien og historiene videre av miniatyrbilder der kongen med undersåtter plasseres i heldig posisjon i en episk scene. Slik kunst er langt fra maktkritisk, og i bildene får mytene leve. Konger og guder får være helter. Småfolk og småsamfunn forsvinner. I min oppgave håper jeg å kunne bringe fram et motsatt miniatyrbilde av livet: Basert på hva beboerne i Sheikh No Pado sier om sine liv, vil jeg vise fram noen innbyggere i en av Ahmedabads 600 gamle pol'er. Denne oppgaven utgir seg ikke på noen måte for å være *hele* sannheten, men er snarere et forsøk på å være et usminket miniatyrbilde av livet i pol'en.

For å komme dit har jeg gjort omskriving av indiske ord (hindi, gujarati, bengali, osv.) til det latinske alfabetet enkelt. Jeg dobler ikke vokalene og bruker heller ikke diakritiske tegn. Slik blir «utenfor», både som *bahaar/bahār* (gujarati) og *baahar/bāhar* (hindi) til *bahar*. Ordet brukes også teoretisk, fra en bengalikilde der det skrives *baahir/bāhir*. Det brukes da som gujratiord i *min* opplevelse og som bengaliord i teoretiseringen. Øvrig transkribering og mangel på diakritiske tegn bør være selvforklarende. Indisk språkkunnskap trengs ikke for å lese oppgaven. Ordliste bakerst.

Underveis har jeg lest mange master-, hoved- og doktor-avhandlinger som har hjulpet meg til å forstå hvordan akademiske oppgaver *kan* skrives. Jeg har lært mye av flere av disse, og nevner tre. Lilleheil (2005) var viktig for å komme igang med skrivingen av metodekapittelet mitt, under lesingen av Ørmen (2004) gikk det opp et teoretisk lys, mens Moren (2011) var en god inspirasjon både for forståelse av struktur og form på problemstillingen.

Mange skal takkes. Først og fremst: Takk til veileder Jan Hesselberg som iblant er streng, men mest gir hint og antydninger. «Hmmm. Interessant idé!», fulgt av en helhjertet støtte til viktige og riktige deler har gitt en utrolig viktig retningsantydning! Takk også til Institutt for Sosiologi og Samfunnsgeografi for støtte til å gjennomføre feltarbeidet.

Også av andre har jeg lært mye. Claus Peter Zoller viste meg veien til indiske språk, en vei jeg gikk sammen med blant andre Kathrine, Maya, Tora og Liv. Jeg takker Nils Christie for hans tid da jeg trengte å snakke med noen om småsamfunn og sosial kontroll. Også i bøker (for eksempel Christie 2009 og øvrige mer teoretiske bøker) er han en stor inspirasjon!

Guro Aandahl kjenner Gujarat og India, og har villig pratet flere ganger. Takk også til andre

kloke forelesere og seminarledere.

Noen medstudenter har gjennom årene hjulpet mye med både faglige og sosiale bidrag. Dere vet hvem dere er! Likevel nevner jeg spesielt to fra aller første innføringsforelesning. Jeg trengte ikke nye venner. Fredrikke og Eivind fikk meg til å feile på det området. Også takk til de kloke gjennomleserne: Bernt Erik, Bjørnar, Elisabeth, Maria og Arve. Leif Ketil for grafisk hjelp. Samt til moder'n, jobbkolleger og ungene vi har tatt oss av, popquizfolket og dere som har vært nysgjerrige på hva jeg holder på med.

I India er det mange å takke. Jeg begynner i Delhi med Aparajita De, som skrev om samme område i sin doktoravhandling for et tiår siden. Hun tok meg i mot og hjalp meg på vei mot en problemstilling som siden er endret til det ugjenkjennelige. Shivanand Swamy og hans flotte stab på Cept University i Ahmedabad åpnet dører og hjalp meg med kontakter. Det gjorde Debashish Nayak, som også skal ha mange takk for det bevaringsarbeidet han gjør i pol'ene i Ahmedabad. Chandrakant Kadia (*My dear friend: You gave me something I couldn't read, this is my return!*) er en fantastisk fyr som flyttet ut for mer enn 40 år siden, men fortsatt har mye å gi. Familien Mehta ga meg et hjem i Ahmedabad. Det samme gjorde Nidhi-ji Sharma i Jaipur tidligere.

I stedet for oversetter, kan jeg like gjerne kalle Vijay Ramchandani 'forskningsassistent'. (*Dear friend: You gave me unvaluable help!*) Når jeg var for sjenert til å være forsker, aksepterte han å trekke lasset. Og Kandala, Neeta, Mukta – tre vidunderlige indiske jenter som det var nyttig, morsomt og berikende å bli kjent med.

I tillegg vil jeg takke alle i Ahmedabads gamleby, og da spesielt i Sheikh No Pado som har levd med at jeg har trampet inn der de har holdt på med klesvask, tannpuss, morgenstell, matlaging, og i tillegg har gitt av seg selv. Ikke minst takk til alle som da har spurt om hva jeg holder på med. De viser seg nysgjerrige, og viser i tillegg fram én måte å gjennomføre lokal sosial kontroll. Og alle de jeg har møtt – breiale, frampå, forsiktige, sjenerte, voksne, unge, gamle, menn, kvinner – har vært ytterst hjelpsomme ved å gi av seg og sin by. Uten dere ville oppgaven vært en helt annen!

Å lære om andre henger tett sammen med å lære om seg selv. Gjennom de jeg har møtt for å lage denne oppgaven har jeg forstått meg selv bedre også. Selv om dere alle har en del i at dette har blitt som det har blitt, eier jeg selv helt og holdent alle feil og mangler ved oppgaven.

Aller mest vil jeg selvsagt takke Mari og Miriam. Dere er hjørnesteinene i livet mitt. Takk for at dere stadig aksepterer at jeg reiser bort fra dere for å finne på noe annet.

Oslo mai 2012,

Kjell Henning Thon

# Innholdsfortegnelse

## Forord og innholdsfortegnelse

Forord .....	1
Innholdsfortegnelse .....	3
Morgen .....	5
<b>Innledning, definisjoner og problemstilling: Jainer, pol'er og porter .....</b>	<b>7</b>
Ahmedabads bytradisjon .....	7
Delt by .....	9
Sheikh No Pado og polsystemet .....	10
Jainismen .....	11
Problemstilling .....	13
Relevans og avgrensning av oppgavens tema .....	13
Disposisjon .....	14
<b>Metode .....</b>	<b>15</b>
Vitenskapsteoretisk ståsted: Sosialkonstruksjonisme .....	15
Kvalitativ metode og produksjon av data .....	16
Anonymisering av nabolaget .....	17
Informanter, anonymisering og informert samtykke .....	18
Studieobjekt: Forelskelsen .....	19
Relasjoner, egen rolle, bruk av sted .....	20
Portvakter .....	21
Tolken .....	22
Hverdagen i feltet .....	23
Uttegelse og roller .....	23
Intervjuer i praksis .....	24
Analysen .....	25
Kategorier og diskurser .....	26
Annen hjelp, jainer og hjertelig mottakelse .....	26
Å forlate feltet .....	27
Narrativ og forståelse av ord .....	27
Oppsummering .....	28
<b>Sosial kontroll på ulike felter, teoretisk rammeverk .....</b>	<b>29</b>
Sosial kontroll .....	29
Sanksjonering og internalisering .....	30
Forståelsen av sted .....	31
Forståelsen av rom .....	31
Romlige hverdagspraksiser .....	32
Kapital, felt, habitus og steds betydning .....	33
Sosiokulturell stedsforståelse .....	35
Hvordan forstå småsamfunnet Sheikh No Pado? .....	35
Sosiale rom og felter i India .....	36
Kasteforståelse og kapitalformer .....	38
Gated communities og flyttemønstre .....	39
Oppsummering .....	40
Formiddag .....	41
<b>Familien og småsamfunnet i Sheikh No Pado .....</b>	<b>43</b>
Familien .....	43
Pol'en som familie .....	44
Bryllup i pol'en .....	46
Nærhet i pol'en .....	50
Pol'en som småsamfunn .....	51
Oppsummering .....	52

<b>Dominans, makt og religion i Sheikh No Pado.....</b>	<b>53</b>
Sosial kapital i Sheikh No Pado .....	53
Feltet Sheikh No Pado og dets habitus.....	54
Utvidelsen av feltet .....	55
Gradering av reglene.....	56
Andre sosiale felter i Sheikh No Pado .....	56
Panchen .....	57
Politikk i pol'en .....	58
Blikkene i Sheikh No Pado .....	59
Å gamble foran Gud .....	60
Tavle, benker og rom .....	60
Ballen i tempelet.....	62
Tempel og bønn.....	63
Løshunder, fugler og kuer.....	65
Samfunn i endring .....	66
Fryktens diskurs/trygghetens diskurs .....	67
Konserverende pol .....	69
Oppsummering.....	69
 <b>Utenfor og innenfor Sheikh No Pado .....</b>	 <b>71</b>
'Utenfor' .....	71
Utenfor hjemmet.....	72
Utenfor mer enn hjemmet.....	74
Innenfor Sheikh No Pado .....	75
Pol'en som mellomrom .....	75
Innsidens rituelle renhet .....	77
Stillheten innenfor .....	78
Historiens inngjerdede nabolag .....	79
Den fredelige jainpol'en .....	80
Innenfor/utenfor pol'en .....	81
Mulighetene utenfor.....	82
Orden innenfor .....	84
Sheikh No Pado som det eneste 'innenfor' .....	85
Oppsummering.....	86
 <b>Den som er på innsiden er trygg.....</b>	 <b>87</b>
Småsamfunnets sosiale kontroll .....	87
Hva er utenfor og hva er innenfor? .....	88
Den doble nærheten.....	89
Hvorfor (bare) her? .....	90
Større enn storfamilien .....	92
Oppsummering.....	93
 <b>Konklusjon.....</b>	 <b>95</b>
Om familien i Sheikh No Pado.....	96
Om sosial kontroll i Sheikh No Pado .....	96
Om livet innenfor og utenfor Sheikh No Pado.....	97
Om den doble nærheten i Sheikh No Pado .....	97
Perspektivene og funnene .....	98
 Aften.....	 101
 <b>Referanseliste.....</b>	 <b>103</b>
<b>Vedlegg 1: Ordliste.....</b>	<b>108</b>
<b>Vedlegg 2: Intervjuliste .....</b>	<b>110</b>
<b>Vedlegg 3: Generell intervjuguide.....</b>	<b>111</b>
 <b>Liste over figurer</b>	
Figur 1: Ahmedabad som tredelt by .....	9
Figur 2: Nabolaget Sheikh No Pado .....	10
Figur 3: Den doble nærheten .....	89

## Morgen

Hverdagen starter ikke så tidlig i Sheikh No Pado. Selvsagt er noen ute grytidlig, men da gjerne for å rekke et tog eller på grunn av en ekstra travel dag på jobb eller skole. Klokka seks kommer presten til Shitalnath mandir. I pol'en for øvrig begynner utendørslivet først rundt halv åtte.

Det begynner forsiktig. Tempeldøra åpnes, de første lysene tennes for tirthankaraene. Menn og kvinner beveger seg over plassen i en intrikat rytme for å komme til det tempelet som føles riktig i dag. Morgenbønnene skal fordeles på de ulike vismennene. Mennene har usydd stoff rundt seg. Kvinnene går gjerne i nattøy: En nattekjole eller en tynn joggedress. Alle kommer på bare føtter. Slik går man til tempelet som jain.

Chhaya kikker ned på Tarun fra vinduet, og vender tilbake til kjøkkenet for å koke *chai*, lage *tiffin* og finne fram en håndfull snacks så mannen får litt frokost. Akkurat i dag bruker Tarun forholdsvis kort tid i tempelet, sier mantraene hurtig, vasker et par figurer forsiktig, ofrer noen blomster, og veksler noen korte ord med presten. «Det er en varm morgen», «Ja, og det er fortsatt tidlig på sommeren».

Når han kommer ut, sitter en gammel dame på benken og pusser tenner. Hun har det ikke travelt, men mannen brukte den eneste vannposten i huset. Tarun bøyer seg dypt og hilser inderlig. Damen er blant de eldste i pol'en. Over henne henger noen strømledninger fra kommunale stolper. Rundt alle ledninger i hele byen henger det rester etter drager. Byen har en gigantisk, årlig dragefestival og sitt eget dragemuseum.

Det slamres i toalettdører, alle toalettene ligger i første etasje. Selv om hver leilighet har eget toalett, er det ikke helt innendørs.

En snau time senere har Tarun spist, kledd seg, drukket te og er på vei ut igjen. Han har *tiffin*'en i den ene hånda, og forsyner seg med en neve korn, frø og nøtter fra skapet i første etasje. Han sprer noe på fuglemateren som er satt opp for et hundreår siden til erstatning for trærne som knapt finnes i dagens Ahmedabad og noe på bakken ute på plassen. Da skulle det bli nok til spurvene, duene og ekornene. Kanskje noen ser en påfugl eller en papegøye i dag? Over ham kraker allerede kråkene, og et par svartglenter sirkler i jakt på bytte.

Zarna vasker klær på plassen, svigerinna skyller. Haugen er stor, men da er i hvert fall både de og ungene kledd i rene og hele klær. «Et antrekk til å ha på, et som kan være på vask».

På plassen sover en rekke løshunder. En liten kar triller på en sykkel med en stor isblokk. Så kommer en autorickshaw full av ananas. Den tuter jevnlig mens den kjører oppover veien. Det går mange ananas i en auto. Trehjulingen losses og kjører igjen. Mannen med isblokka hakker opp isblokka for å ha gjennom dagen til sin trillbare bod med frukt, *shrikand* og andre dessertretter.

Tarun veksler flere ord med de på torget, de gamle som allerede har satt seg på plass for å se livet utspille seg, eller menn som setter seg på skuterne sine og suser avgårde til skole og jobb. Så setter også han seg opp og ruller mot porten som ikke lenger er der.

Etter en runde med roping har en sønn kommet ned til klesvaskerne. Faren også. Han kjefter fordi guttungen ikke vil høre. Far snur for å gå i tempelet. Guttungen sier noe når far kommer fram til Sri Vasu Puja Mandir. Stormende tilbake. «Hva sa du?» Gutten tier, ser beskjemmet på mor, får kjeft. «Dette var unødvendig». Andre mødre følger unger en vei eller den andre, ettersom de skal på skole hvor det snakkes gujarati eller engelsk.

Presten fjerner støv og rusk fra gulvet med kosten. De troende selv vasker og stiller tirthankaraene, men presten har overoppsynet. Han koster støvet og sanda opp på et billig feiebrett i rosa plast og går utenfor. Det tømmes i en av flere hauger på bakken. Det lille samfunnets avfall fra siste døgn er samlet: Kuene og bikkjene har spist matrestene som alle kaster i én haug. Det blir litt ekstra mat til dyra om man skreller melonene eller potetene litt grovt. Kuene er foreløpig i gården sin. Det kan såvidt høres utålmodig rauting.

Plast, papir og annet ligger i ulike hauger. Det blåser lite nå på sommeren, så unger eller hunder er de som roter mest til. Før klokka blir ti kommer de som sanker og sorterer søppel for å forsyne seg. Da er det strøkent på bakken i Sheikh No Pado for en liten time eller så, før oppsamlingen starter påny.

En gretten kar kommer ut, løfter en stein og hveser til bikkjene. Kobbelet lunter motvillig ut mot porten. Men når en apefamilie minuttet etterpå stormer fra tak til tak – så tett står nemlig husene – løper bikkjene på bakken for å kontrollere. Som om de tenker «se så flinke vi er til å passe på».

Ei kone hilser. Presten kommer ut, ser på sola, samler håndflatene og hever dem mot sola. Ber. Så snur han seg en runde rundt i ærbødighet. Han ser fra sola og rundt seg før han utbryter «takkk for kraften du gir meg!» og rusler nedover gata.

Selv med mange folk og aktiviteter på *chowken*, er det stille og oversiktlig her. Folk kommer enten rett ut fra husene sine eller via de små, smale smugene – khadkiene. Alle må over plassen, alle må nedover gata, og alle kan se hva alle gjør. Neha kommer ned, hilser høflig. Hun ser på moren sin som vasker klær.

Alle har vært gjennom denne balletten mange ganger. Den har en grad av improvisasjon ved seg, likevel er det de samme rollene som spilles av de samme menneskene dag etter dag. Ingen sier egentlig så mye. Alle vet hva stillheten betyr: Alt er i orden.



## *Innledning, definisjoner og problemstilling: Jainer, pol'er og porter*

Oppgaven er en studie av hverdagen til innbyggere i Sheikh No Pado<sup>1</sup> i Ahmedabad<sup>2</sup>, Gujarat. Nabolaget er fem mål stort, har 130 innbyggere og ligger i et område i Ahmedabad som er preget av disse gamle, tette nabolagene – pol'er – som ble bygget opp for å gi trygghet fra indre opptøyer eller ytre inntrengere for 3-4-500 år siden. Pol'ene har en hovedinngang, men også en eller flere skjulte bakdører slik at det fantes fluktmuligheter ved beleiring. Studien behandler hvordan den tette formen på byrommet påvirker den sosiale kontrollen som foregår her. Akkurat Sheikh No Pado preges av jainer, en religiøs gruppe som brøt ut av hinduismen og tok en mer asketisk og ikkevoldelig vei på 500-tallet før vår tidsregning. Oppgavens tittel er basert på en inskripsjon på den revne bymuren. Commisariat (1938:96) beskriver på engelsk den persiske inskripsjonen som «Whosoever is within is safe».

Studien min er et tett, empirisk møte med Sheikh No Pado. Gjennom observasjoner og intervjuer viser jeg hvilke roller innbyggerne spiller for hverandre, og derigjennom hva som gir definisjonsmakt over hva som er tillatt og ikke i nabolaget. Grunnperspektivet mitt blir å se på to ting: I bunn ligger menneskenes påvirkning på hverandre og nabolaget. Over dette studerer jeg rollen *nabolaget* og *dets utforming* spiller på beboernes handling og samhandling. Dette inkluderer arbeidsliv og apekatter, ballspill og bønneritualer, kuer og kortspill, løshunder og livsfasefester, matvaner og minner, tannpuss og tempelbesøk. Dette er hverdagens ritualer, det som gjøres instinktivt. En pol i Ahmedabad er særpreget både i grunnleggende utforming og i sosial utvikling. For å innlede til dette, gir jeg i dette kapittelet bakgrunnsinformasjon om Ahmedabads historie, Ahmedabads boligtradisjon, Ahmedabad som delt by, nabolaget Sheikh No Pado og jainismen. Jeg begrenser meg til informasjon som er vesentlig for forståelsen av oppgaven. Bakgrunnen vil trekke linjer gjennom oppgaven og forenkle videre lesing.

### *Ahmedabads bytradisjon*

Ahmedabad ble etablert på østbredden av Sabarmati-elva i 1411. Sultan Ahmed Shah flyttet hovedstaden fra Patan tolv mil lenger nord, men beholdt og videreutviklet grunnstrukturen derfra (Gillion 1969, Mehta 1978). Med utgangspunkt tilnærmet lik en europeisk middelalderby ble Ahmedabad en tett og raskt voksende husklynge under beskyttelse av et mektig fort.

---

<sup>1</sup> Sjeikens nabolag, stavingen av stedets første navn varierer mellom engelske og gujarati variasjoner over Shekh, Sheik, Sheikh og Sheth basert på hvilket gateskilt, kart eller hefte man leser. For å opptre mest mulig i tråd med korrekt gujarati og opprinnelsen til navnet, bruker jeg gjennomgående Sheikh.

<sup>2</sup> Byen kalles også Ahemdabad, Ahmadabad og Amdavad. Jeg bruker vanligste stavemåte. Det alternative navnet Karnavati og diskusjonen rundt dette berøres kort i teorikapittelet, men er utover dette ikke relevant for oppgaven.

Raychaudhuri (2001) hevder kombinasjonen av en muslimsk hersker og en hinduisk majoritetsbefolkning ga Ahmedabad elementer både av å være *hindu town* og *islamic city*, hvor torg og brønner låner fra lokal landsbystruktur, mens trange gater har paralleller i muslimsk byorganisering (Vatuk 1972, Shaikh 1996, Ehlers & Krafft 2003). Videre utvikling ga med tiden stadig tettere nabolag og høyere bymurer (Yagnik & Sheth 2011). Gupta (2004) mener skillet mellom hinduisk og muslimsk by er ufruktbart, og at klima- og temperatur-spørsmål snarere ligger til grunn for byenes utforming. Han eksemplifiserer hvordan trange gater holder dagens mest intense hete ute både i hinduiske Varanasi og (mer) islamske Ahmedabad.

«Selv i dag er området innenfor bymuren en labyrinth av pol'er<sup>3</sup> og nabolag bestående av tett sammenpakkede hus langs blindgater. Ordet pol skal være utledet av sanskrit *pratoli* eller port til et lukket område [...]. Bortsett fra pol og *mohalla*, er *pada*, *vada*, *sheri* og *vas* gujarati-ord som brukes til å beskrive boområdene, men i dag refererer disse for det meste til enklaver eller under-inndelinger i pol'ene [...]. Mange pol'er var bebodd av familier fra samme sosiale eller yrkesmessige gruppe og dette ble gjerne reflektert i navnene på pol'ene, vadaene og vas'ene» (Yagnik & Sheth 2011:91).<sup>4</sup>

En pol får da et bomønster preget av både fysisk nærhet og tilsvarende nærhet i sosial status. Slik knyttes byens geografiske nærhet sammen med landsbyens slekts- eller kastemessige nærhet. Ulike studier viser at man innenfor pol'ens port får en nærorganisering av livet som skiller seg fra hvordan det er i andre typer nabolag (Doshi uå, Gupta 1978, Gupta 2004, Dutt 2009).

Gjennom hundreårene vokste Ahmedabad seg ut av den gamle bymuren og inn i modernismen. Ulikt andre indiske byer ble den stor basert på egengenerert velstand (Gillion 1969, Khilnani 1998, diskuteres hos Mehta 1978). Denne rikdommen skulle skape allmenngyldige goder – både fysiske og mellommenneskelige – til alle innbyggernes beste. Det ble anlagt skoler. Og Ahmedabad ble fort en stor tekstilindustriby i det britiske, koloniale India. Glansdagene for Ahmedabads byutvikling under modernismen var på første halvdel av det 20. århundre. Da ble også den krikete og krokete gamlebyen utfordret av nye boligområder. Jernbanestasjonen var bygget øst i byen i 1864, nær nye industriarbeiderbydeler. Samtidig ble Ahmedabad åpnet vestover gjennom å bygge bruer som muliggjorde en moderne, europeisk nyby med rette vinkler vest for elva. Basert på dette snakker Yagnik og Sheth (2005) om de tre Ahmedabad'ene etter denne tida: Pol'enes gamleby, Arbeidernes boområde i øst og Den rike nybyen i vest. Senere ble bymurene fjernet i 1940. Med byggingen av Relief Road i 1945 rev man tusenvis av boliger i sentrale Ahmedabad for å gi plass til vekst og transport gjennom sentrum av Gujarats økonomiske hovedstad (Yagnik & Sheth 2011). Prammar (1989) mener britene var pådriverne for denne utviklingen, mens Raychaudhuri (2001)

<sup>3</sup> Pol uttales med kort, tjukk l, og rimer på østnorsk 'kål'. Jeg markerer det uttalemessige skillet for eksempel fra landet Polen med en '.

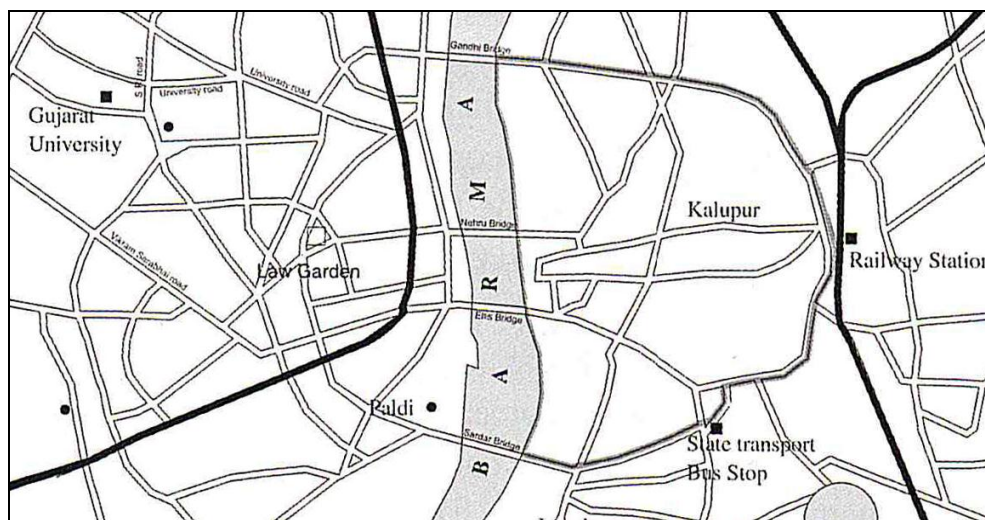
<sup>4</sup> Denne og alle kommende oversettelser er mine egne.

hevder det var det kolonibekjempende – senere frie Indias statsbærende – Kongresspartiets lederskap i byen som drev den fram. I begge tilfeller tuftes ønsket om endring på ordensmaktens manglende muligheter til å kontrollere den gamle byen.

På toppen av modernismens organisering fra kolonitida, ble postkoloniale Ahmedabad ikledd et stadig mer internasjonalt nett. Den globaliserte tid ga et Ahmedabad i mobilitetens navn. Gujarats økonomiske vekst ble bygget på masseproduksjon av biler og industrivarer, nye bindelinjer og internasjonal digital kommunikasjon. Etterkrigstidens Ahmedabad tegnes derfor med fleksible og fraksjonerte linjer. Den enkelte innbyggers nettverk inkluderer ikke lenger bare nabolaget og nærbutikken. Og gujraternes rykte som både arbeidsomme og asketiske knyttes til verden med internasjonal flyplass og stadig hurtigere globalisert kommunikasjon (Yagnik & Sheth 2011).

### *Delt by*

Parallelt med dette har Ahmedabad vært åsted for en rekke sosialt og religiøst betingede opptøyer. I ettertid av disse, har den sosiale avstanden økt. Det viktigste skillet er mellom hinduiske (som til en viss grad inkluderer jainske) og muslimske områder. Forskjellen på disse gruppenes bosteder er mer markant enn tidligere, med en utvikling mot mer segregasjon og tydeligere skillelinjer.



**Figur 1: Ahmedabad som tredelt by:** Den eldste byen er den sentrale gamlebyens pol'er (innenfor den grå muren i midten), den neste er arbeiderbydelen øst for jernbanestasjonen, mens den nyeste er den «finere» bydelen vest for elva (Nord er rett opp, luftavstanden fra elva til jernbanestasjonen er 2,5 kilometer.) (Pandya 2002:59).

Jasani (2010) ser dette som en romlig nyordning av Ahmedabad. Likevel er det i pol'ene fortsatt en viss grad av geografisk nærhet, hvor folk som har sloss mot hverandre i opptøyene både handler på samme marked og faktisk har en hyggelig tone (Berenschot 2011). I tråd med tanken om tre

Ahmedabad'er, kan vi se antydningene av at den sentrale gamlebyens pol'er fortsatt har en grad av blandet beboelse, men som internt har blitt mer fraksjonert. Den østlige arbeiderbydelen har blitt mer muslimsk. Og den «finere» vestlige bydelen med leiligheter har blitt tydeligere hinduisk. Dette henger sammen både med frivillige flyttemønstre og med myndighetenes sikkerhetsskritt etter 2002-opptøyene (Jasani 2010, Berenschot 2011, Yagnik & Sheth 2011).

Jasani (2010) viser hvordan enkelte områder vest for elva, har blitt «rene» hinduområder hvor rituell renhet og vegetarianisme sanksjoneres gjennom ekskluderende leiekontrakter og noe som tilnærmet kan kalles vegetarisk borgervern. Det legges nå tydeligere vekt på jainske og hinduiske diskurser knyttet til renheten som ligger i ikkevold. Også i den internt fraksjonerte midtbyen kan man finne kostholdssoner. Hindu- og jainområdene har vegetariske spisesteder, mens de muslimske områdene serverer kjøtt. Det oppstår slik dikotomier hvor vegetarianer-ikkevegetarianer, hindu-muslim, ikkevold-vold er sentrale, men også rik-fattig og ren-uren. Kjøtt-etende hinduer utenfor jain-bania-aksen blir uvesentlig for den dominante diskursen (Jasani 2010).

### *Sheikh No Pado og polsystemet*

Og midt i denne internasjonale millionbyen, finnes det fortsatt et sentralt bystrøk med en rekke små nabolag av den gamle typen, gjemt bak slitne porter. Slike porter markerer et brytningspunkt, «et punkt hvor en sti krysser en grense og [samtidig] bidrar til å opprettholde grensen. Alle porter er 'ting' – ikke bare hull eller brudd, men faste former» (Alexander m. fl. 1977:277-8).



**Figur 2: Sheikh No Pado er en pol på cirka fem mål med omtrent 130 innbyggere. Avstanden fra hovedporten til chowken er cirka 100 meter**  
**Firkantene = bolig, K= khadki, T = Tempel. Skisse fra feltarbeidet.**

Porten i «min pol», Sheikh No Pado, er for lengst revet, likefullt entrer man den gjennom «porten» og innover ei gate. Det går *khadkier*<sup>5</sup> inn til begge sider. I hvert slikt smug ligger en håndfull boenheter. Siste khadki på venstre hånd leder inn til bakgården og sykkelparkeringen til hotellet som ligger utenfor pol'en, mens hovedgata leder videre inn til en chowk med gudshus og oppslagstavle, benker og *chabutra*<sup>6</sup>.

Dette fysiske miljøet utgjør en idealtypisk pol jamfør Mitchell og Shah (1988), Prammar (1989), De (2002) og Patra (2007). Bygningsmassen i Sheikh No Pado er gammel, men har islett av variasjon, både i alder og størrelse. De største husene er rikt utsmykkede, fireetasjes *havelier*<sup>7</sup>, mens de minste er små, smale toetasjes hus med separate leiligheter i hver etasje. To «nye» leiegårder er bygget opp i løpet av de seneste tretti årene, med leieinntekter som tilfaller tempelstiftelsen. Tegninger, gamle kart og muntlige kilder forteller at de eldste bolighusene er 150-250 år gamle, mens de to eldste templene skal være bygget for mer enn 400 år siden.

Krav til moderne fasiliteter som innlagt vann og kloakk, elektrisitet og plass til kjøretøyer truer de trange gatene og de smale trappene, de gamle husene og nabolagene de er en del av. Mange av portene har forsvunnet og mange mennesker har solgt enkeltbygninger innenfor de eksisterende pol'ene. Den sosiale kontrollen er ikke lenger like sterk (Ghosh 1994). Likevel er tegnene tydelige på pol'en som et tett lokalsamfunn, parallelt med at den er en tvers gjennom bymessig boform (Gupta 1978, Rao UÅ).

### *Jainismen*

Studien min har foregått i et nabolag dominert av jainer, og de er en vesentlig faktor for å forstå nabolaget. Historisk har byen Ahmedabad og delstaten Gujarat vært dominert av konservativ hinduisme hvor trekk som vegetarisme, alkoholforbud og lav giftealder sammenfaller med og er inspirert av jainismen (Gillion 1969, Dumont 1970, Yagnik & Sheth 2005).

Jainismen oppsto for rundt 2500 år siden i opposisjon til *braminenes*<sup>8</sup> monopol på veien til frelse. I opposisjonen lå også en motstand mot kastesystemet. Jainismen hadde lite til overs for offerbønnen og kulter rundt denne i den vediske forløperen til dagens hinduisme, og var sammen med den samtidige buddhismen et asketisk alternativ (Lath 1991). Selv i dag bor de fleste jainer i India. «Jainismen har sitt navn fra *jina*, som betyr seierherre, og ordet refererer til 24 hellige menn

---

<sup>5</sup> Smug

<sup>6</sup> Utsmykket fuglemater

<sup>7</sup> Praktvillaer

<sup>8</sup> Prestekastens

som gjennom asketisk praksis har blitt kvitt sin karma» skriver Borgland (2011:vii) i en samling av jaintekster på norsk. Uten skapergud, kan jainismen ses på som en ateistisk religion. Templene er fylt av *tirthankaraer*<sup>9</sup>, filosofiske forbilder som gjør det mulig for andre å krysse «gjenfødelsens strøm» så de som jinaene selv kan slippe unna den evige *samsara*<sup>10</sup>. Slike forbilder kan få hver jain til å forstå sitt potensiale til å nå det guddommelige nivå. I vår mørketid på 600 millioner år vil ingen bli «tatt opp» i det aller helligste.

Mahavira var den siste vadestedsmaker i vår tid. Han regnes gjerne som reformatoren som førte jainismen fra en asketisk orden til en egen religion. Biografiske data til de 22 (muligens 23) første antar mer mytiske former (Borgland 2011). Vurderingen av antall jainer varierer, men Borglands anslag på fem millioner i hele India stemmer overens med den indiske folketellingens offisielle tall<sup>11</sup>. Avstanden til enkelte hinduiske retninger er ikke veldig stor, og dette er én årsak til at anslagene varierer. Flere av mine intervjuobjekter sier at de er «jain, hindu». Jeg oppfatter dette som en typisk forståelse. Svært mange verdslige jainer er også mektige industrier, rike diamantmeglere eller vellykkede forretningsmenn. Borgland (2011) refererer til jainene som «Indias historiefortellere» som gjennom politikk og litteratur har sterk påvirkning på det indiske samfunnet.

Jainismen vektlegges som universell: Verden er ikke skapt og vil aldri opphøre, og det er et mål å minimere voldsbruken mot alt (mennesker, dyr, mikroorganismer, planter, den enhetlige overflaten av en søledam). Jainer spiser melk, men ikke kjøtt, fisk, egg. De spiser få ting som vokser under jorda, slik at for eksempel poteter, løk og hvitløk skal unngås. Argumentasjonen er todelt: Man avslutter plantens liv når den tas opp, og jorda kan inneholde mikroorganismer man tar livet av. «Planter som kål, blomkål, spinat og koriander spises bare i deler av året», forklarer Chhaya, en av informantene mine, uten å gi annet enn påbud fra religiøse skrifter som begrunnelse.

Ved siden av et vegetarisk liv, preges hverdagen i pol'en også av mange praksisbaserte regler for hva og hvordan jainer skal leve. For eksempel skal man ikke spise etter at sola har gått ned, ei heller ta til seg vann eller næring før 48 minutter etter at sola har stått opp om morgenen. Da skal man allerede ha sagt mantraet sitt tre ganger, fortrinnsvis i tempelet, forteller Chhaya. Og religionen oppfattes av andre indere gjerne som litt høytidelig, litt gammeldags og litt umoderne. Samtidig er det en fredelig religion som folk flest har stor respekt for (De 2004). Basert på jainismens dominans i nabolaget, og hvordan folk her bor tett i en form for lukket nabolag, skal jeg se på hvordan de bidrar til å kontrollere hverandres hverdagslige rutiner i og rundt hjemmet.

---

<sup>9</sup> Vadestedsmakere

<sup>10</sup> Gjenfødelse

<sup>11</sup> [http://censusindia.gov.in/Census\\_And\\_You/religion.aspx](http://censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx)

## *Problemstilling*

Problemstillingen har gått en lang vei i en symbiotisk prosess siden jeg begynte arbeidet med studien. Den har blitt påvirket av metodiske beslutninger, produksjon av empiri, utarbeidelse av teori og en omfattende analyseprosess. Jeg startet med en *stor* og *vid* arbeidsproblemstilling som spurte om hvordan graden, måtene og formene for sosial kontroll i Ahmedabads pol'er ble påvirket av nabolagenes fysiske utforming. Denne ble fulgt opp med et tilleggsspørsmål hvor jeg lurte på hvordan dette føltes ulikt for folk fra ulike sosial stand.

Den endelige utformingen av problemstillingen er en konsekvens av hele denne prosessen. Likevel har jeg i stor grad endt opp nesten der jeg begynte, men hvor problemstillingen også er en presisering fra den opprinnelige gjennom underproblemstillingene den presenterer. Problemstillingen fungerer som en overordnet ramme for mine forventninger i studien, samtidig som den påpeker potensielle begrensninger i funnene. Min endelige *problemstilling* er derfor slik:

- **Hvordan er sammenhengen mellom bylandskap og sosial kontroll i de tette nabolagene i Ahmedabads gamleby?**

For å belyse dette besvarer jeg også tre underproblemstillinger:

- **Hvordan kan livet i pol'en forstås i forhold til egen familie i grenseland mellom en bymessig urbanitet og et landsbylignende småsamfunn?**
- **På hvilken måte sanksjoneres og internaliseres oppførselen i pol'en sett i forhold til typiske jainske normer?**
- **Hvordan ser innbyggerne i Sheikh No Pado på utsiden av nabolaget sitt, og hva betyr dette for oppfatningen av innsiden?**

## *Relevans og avgrensning av oppgavens tema*

Temaet for oppgaven er sosial interaksjon og sosial kontroll mellom mennesker som bor i et tett nabolag. Hovedmålet har vært å se på hva ulike former for nærhet – både på det fysiske og det sosiale området – betyr for den sosiale kontrollen som utføres. Det har vært et poeng for meg å undersøke om de tette nabolagene påvirker formen og fasongen på mellommenneskelige relasjoner. Dersom tettere relasjoner her gjør den sosiale kontrollen sterkere, ligger det en potensiell overførbarhet i denne tettheten opp mot andre tette boligstrøk. Studieobjektene er alle som benytter seg av Sheikh No Pado som fysisk rom for en større eller mindre del av sine aktiviteter. For å kunne

gjøre dette på en best mulig måte, er jeg derfor opptatt av å forklare hva som kjennetegner Sheikh No Pado, hva Sheikh No Pados stedsidentitet er. Denne grunnleggende stedsidentiteten forklarer hvordan brukerne av rommet oppfatter at de kan opptre i nabolaget, og *hvorfor* de kan det.

Den mest organiserte markøren for utøvelse av sosial kontroll i India er knyttet til kastetilhørighet. Kastevesenet er allestedsnærværende i India – også blant jainer. Dette er likevel ikke en oppgave om kaste. Jeg redegjør for en grunnleggende kasteforståelse i teorikapittelet, men bruker etter det ikke systemet som noe annet enn et bakteppe. Slik jeg studerer *sosiale kontrollmekanismer* mellom mennesker i et *lukket byrom* i *Ahmedabad, India*, befinner oppgaven seg mellom en rekke forskningstradisjoner. Studier av sosial kontroll har vært del av samfunnsvitenskapen tilbake til Tönnies og Durkheim. Samtidig er tradisjonen i høyeste grad levende. Studien min har sammenheng med den amerikanske etterkrigstradisjonens bystudier fra Lynch og Jacobs til i dag. Jeg trekker også mye på tanken bak sosiokulturell stedsanalyse. Det er gjort mye forskning på *nyere* lukkede nabolag (*gated communities*), og deres innvirkning på folk både på *innsiden* og *utsiden* av porten både i USA og i land i sør. Etter Gillions grunnleggende studie har mange studert Ahmedabads gamleby med fokus enten på byrommets egenrolle eller på byrommet som arena for opptøyer eller eksklusjon. I disse forskningsarbeidene blir ofte enkeltmennesket borte. Min studie kombinerer derfor ulike angrepsvinkler, med fokus på en nær, kvalitativ studie av ett nabolag, og empiridrevet benytter den Bourdieus kapitalteorier for å finne ut mer om sosial kontroll i nabolaget. Som Sandberg og Pedersen har også jeg en pragmatisk innstilling til felter og kapital for å se hvordan byrommet spiller en rolle for menneskene.

### *Disposisjon*

Gjennom arbeidet med oppgaven har jeg utviklet en litt annerledes disposisjon enn jeg opprinnelig hadde tenkt på, men denne får tydeligere fram dynamikken både i Sheikh No Pado som et nabolag og i arbeidet med en masteroppgave. Disposisjonen gir også en tydeligere nærhet til begge disse delene. Oppgaven starter derfor med et metodekapittel, der jeg også forklarer forholdet mellom vitenskapsteoretisk ståsted og metodologi, mellom teori og metode, før jeg så går gjennom det teoretiske rammeverket som er basis for oppgaven min.

Med en tematisk tilnærming gjennom de tre første analysekapitlene besvarer jeg underproblemstillingene parallelt med at jeg utdyper teoriene etter hvert som jeg bruker disse. Samtidig introduserer jeg empirien fra feltarbeidet i tilknytning til teorien den hører sammen med, og tar en analytisk diskusjon. Etter disse kapitlene benytter jeg funnene til et dypere analysekapittel og en konklusjon, hvor hovedproblemstillingen besvares.



## Metode

Gjennom et grundig metodekapittel vil jeg klargjøre det vitenskapsteoretiske ståstedet oppgaven bygger på. Samtidig vil jeg vise praktiske vurderinger og framdrift i det daglige arbeidet med studien fra før feltarbeidet begynte til lenge etter at det var avsluttet. Dette inkluderer hvordan jeg har tilnærmet meg ulike litteratur og ulike mennesker. Slik viser jeg fram grunnlaget for hvordan jeg sammen med intervjuobjektene har stått for dataproduksjon, og hvordan dataproduksjon og foreløpige analyser har formet hverandre gjennom prosessen. Dette kapittelet blir følgelig et samspill mellom metodelitteraturen og livet i «min» pol, Sheikh No Pado.

### *Vitenskapsteoretisk ståsted: Sosialkonstruksjonisme*

Arbeidet med masteroppgaven min er vitenskapsteoretisk preget av sosialkonstruksjonismen. Denne vitenskapelige retningen henger sammen med poststrukturalismens grunnleggende tanker om en språklig forståelse av verden. Vår forståelse av samfunnet styres i stor grad av hvordan vi setter ord på det. Sosialkonstruksjonismen er som en paraply for ulike retninger innenfor nyere samfunnsvitenskapelig tenkning. Burr (1995) mener disse retningene har noen ting til felles:

- De er i grunnleggende opposisjon til essensialistiske tankeretninger. Det finnes ikke én «sannhet», og man skal være kritisk til kunnskap som tas for gitt.
- Ens historiske forståelse kan knyttes til ens kulturelle bakgrunn. I en annen kultur kunne vår forståelse av verden vært annerledes.
- Kunnskap videreføres og opprettholdes av sosiale prosesser. Kunnskapen er ikke noe vi henter fra naturen, men fra mellommenneskelige forhold.
- Kunnskap og handling går sammen. Kunnskapen vår om en handling vil følgelig være grunnleggende for hvordan vi besvarer handlingen.

Hele denne oppgaven vil være preget av disse punktene og forståelsen de representerer. Jeg vil se hvordan samfunnsstrukturene er sosialt konstruert gjennom hva Jørgensen og Phillips (1999) kaller en diskursiv praksis. Det betyr at vi ikke bruker språket til å gjenskape virkeligheten, men snarere til å danne representasjoner av denne. Basert på det som er rundt oss konstruerer vi en egen sosial verden.

Av dette følger det at jeg i arbeidet med oppgaven ikke har hatt som mål å finne én sannhet, men å slippe til informantene med sine ulike sannheter. Min oppgave har så vært å finne punkter av felles forståelse, for deretter å analysere hvem som gjør hva og hvorfor de gjør det. I samfunn eller samtaler hvor alle forstår et begrep likt, kan det oppstå fellesforståelse eller felles «sannheter». I oppgaven fokuserer jeg på folks beskrivelse av egen hverdag og ser på hverdagspraksiser slik de

framstår for mitt blikk, da dette forteller om deres kunnskap og hvordan denne er skapt.

Jeg har skaffet meg et bilde av hvordan folk oppfatter Sheikh No Pado, hvem som bestemmer der og hvilke handlinger som er mulig og ikke mulig å gjøre i dette nabolaget. Dette utgjør rammene for deres hverdagspraksiser. For å komme dit har jeg utarbeidet et intensivt forskningsdesign (George & Bennett 2005) i Sheikh No Pado bestående både av kvalitative forskningsintervjuer og observasjoner (Hammersley & Atkinson 2007, Kvale & Brinkmann 2009). Gjennom antropologiske metoder har jeg oppfattet i kontekst hvordan ting sies, gjøres og oppfattes i Sheikh No Pado. I oppgaven har jeg så hatt som mål å formidle hva jeg har sett og opplevd til noen som mangler dette kontekstuelle elementet (Hammersley & Atkinson 2007). Uten å snakke eller lese gujarati mer enn på et pinlig grunnleggende nivå, har jeg også hatt behov for tolk. Den bedre forståelsen jeg har av hindi, et språk som (skriftlig og muntlig) har tydelige likheter med gujarati, har hjulpet meg til å fange opp ting også på egenhånd.

Gjennom intervjuer har jeg og tolken fått informantenes egne presentasjoner av livet i pol'en, og intervjuene har fungert i samspill med observasjonene, slik at de fremstår som bakgrunn for hverandre. Vår kunnskap fra intervjuene påvirker forståelsen av observasjonene, og kunnskap fra observasjonene påvirker hva vi er i stand til å spørre om (Patton 2002, Thagaard 2009).

### *Kvalitativ metode og produksjon av data*

Til oppgaven min har jeg valgt kvalitativ metode basert på intervjuer og observasjon. Dette betyr at jeg slipper til en rekke enkeltbeboere i Sheikh No Pado med *sin* sannhet om livet i denne pol'en, og kan gi mye informasjon om den.

«Kvalitative metoder søker å gå i dybden, og vektlegger betydning, mens kvantitative metoder vektlegger utbredelse og antall. Denzin og Lincoln (2005a:10) fremhever at begrepet *kvalitativ* innebærer å fremheve prosesser og mening som ikke måles i kvantitet eller frekvenser» (Thagaard 2009:17).

Hammersley og Atkinson (2007) diskuterer de glidende overgangene mellom deltakelse og observasjon. Min rolle i Sheikh No Pado har ligget mest nær den rene observasjonen. Likevel har de jeg har observert blitt påvirket av at jeg har vært til stede. Observasjonen påvirkes slik av tilstedeværelsen. Jeg har også sporadisk bidratt på et nivå hvor man ber en forbipasserende bekjent, for eksempel med noen svært enkle assistanseoppgaver i et par av templene, eller å løfte unger opp igjen på sykkelen etter at de har slått seg. Jeg har spilt badminton med damer i pol'en og har vært til stede både sosialt og som samtalepartner.

Når jeg analyserer intervjuene og observasjonene, viser jeg hvordan forskjellige mennesker responderer ulikt på sammenfallende hendelser. Dermed framstår det også hvordan disse

forskjellige menneskene på ulik måte oppfatter det samme begrensede fysiske miljøet. En faktor ved dette er at det igjen gir en forståelse av hvordan ulik sosial posisjon basert på kjønn, alder, botid, sosioøkonomi og annet kan plassere mennesker og deres ytringer i lokale hierarkier.

Kvale og Brinkmann (2009:37) viser hvordan intervjueren og den intervjuede i en intervjusituasjon sammen produserer kunnskap, dermed blir jeg som observatør i Sheikh No Pado snarere en aktør enn en nøytral tilskuer. Følgelig blir også min (og min tolks) posisjonalitet i forhold til lokalsamfunnet vesentlig i forhold til hvilken kunnskap vi klarer å bidra til produksjon av. Dette er naturlige følger av og praktiske tilnærminger til sosialkonstruksjonismen.

På samme måte vil også en forståelse av Ahmedabads byhistorie være sosiohistorisk. Eksempelvis forklarer Raychaudhuri (2001) Ahmedabads historie gjennom skjæringspunktet mellom *hindu town* og *islamic city*. Hvor man så plasserer pol'ene i forhold til dette skjæringspunktet vil avhenge av ens sosiale ståsted.

### *Anonymisering av nabolaget*

Etter nøye vurdering har jeg *valgt* ikke å anonymisere *navolaget*. Dette har to hovedgrunner: Det ene er at med de beskrivelsene jeg gjør av nabolaget, sammensetningen av folk der og de geografiske betingelsene, ville en anonymisering kun fungere anonymiserende for lesere som ikke har tilhørighet i Ahmedabad, mens det meste ville forbli synlig for den lokalkjente. Det andre hovedargumentet tar utgangspunkt i Chandrakant Kadias bok på gujarati, «Amaaro Sheikh No Pado» (Kadia 2010) som omhandler hans oppvekst i nettopp dette nabolaget. Jeg mener han som historieforteller både i andre sammenhenger og i denne boka påvirker både erindringen og den pågående sosiale produksjonen av Sheikh No Pado som rom. Dette gjelder både hos de som bor der i dag, og hos de som har flyttet ut. Jeg bruker ikke mye plass på denne boka, men oppfatter den likevel som sentral for forståelsen av stedet. Dette aspektet ville forsvinne om jeg ikke kunne nevne boka. En halvveis anonymisering ville være en skinn-anonymisering da det – meg bekjent – ikke er gitt ut andre tilsvarende bøker om andre pol'er.

Anonymiserings-argumentasjonen legger selvsagt også andre argumenter til grunn. Min oppgave – selv om den sier noe om makt, dominerende meninger og relasjoner – inneholder verken spesielt sensitiv eller intim informasjon om noen av innbyggerne. Den er ikke sterkt knyttet til noen form for tabu. I tillegg kan jeg ikke se at min studie av Sheikh No Pado vil påvirke nabolaget i noen vesentlig grad. Det er snarere et typisk nabolag i Ahmedabad enn en særegen hemmelighet som avsløres for massene. Min studie vil derfor ikke medføre at turister endrer miljøet her (Hesselberg 2009). Hadde det gjort det, så uttaler både innbyggerne og myndighetene et ønske om bevaring

gjennom kulturarvturisme i gamlebyen (Nayak 2009). Ahmedabads gamleby har også endt opp på Unescos tentative liste over Verdensarvbyer<sup>12</sup>.

### *Informanter, anonymisering og informert samtykke*

Jeg gjorde tolv intervjuer med til sammen fjorten informanter. Alle disse mente jeg kunne oppgi navnene deres. Dette lokalsamfunnet er også så gjennomsiktig at de fleste i pol'en vet hvem som har blitt intervjuet. Av konfidensialitetshensyn har jeg likevel gitt nye navn til samtlige andre informanter enn nevnte forfatter Chandrakant Kadia og kommunens Debashish Nayak. Begge disse er *også* representert som skriftlige kilder i oppgaven. Der de har fornavn bygger det på utsagn til meg. Der de har etternavn er det basert på deres skriftlige arbeider. De øvrige informantenes pseudonymer er fornavn av tilnærmet samme statusposisjon som deres egentlige navn. For å sikre reell anonymisering visker jeg også ut enkelte detaljer, og beskriver heller folks tilnærmede posisjon i livet (Valentine 2002, Thagaard 2009).

I tillegg til de «formelle» intervjuene, bruker jeg også ting som er sagt til meg under mer uformelle møter med folk med tilknytning til Sheikh No Pado. Disse informantene er like mye informanter som de jeg har intervjuet. Noen av disse er navngitt og anonymisert, mens noen utsagn er anonymisert i teksten for å utydeliggjøre informantenes identitet.

Før hvert intervju har jeg forklart informantene om innholdet i og hensikten med prosjektet, samt om min tilknytning til Universitetet i Oslo. Jeg har konferert med akademikere og andre i Ahmedabad, samt studert tilsvarende oppgaver hjemme, og benyttet meg *ikke* av skjemaer for informert samtykke. Enkelte av de intervjuede kan knapt skrive navnet sitt. Og det finnes en utbredt tanke i byråkratiske India om at alt man skriver under på går til myndighetene. I stedet har jeg sørget for at det finnes lydopptak hvor den intervjuede gir muntlig aksept. Her går det også fram at de har blitt informert om retten til ikke å svare, til å trekke seg, og at undersøkelsen ikke skal gå utover dem, samt at jeg opplyser om hva dette skal brukes til (Thagaard 2009).

Feltarbeidet er gjort i utlandet, og temaene har ikke vært spesielt sensitive. Jeg har likevel fulgt Norsk Samfunnsvitenskapelige Datatjenestes etiske retningslinjer<sup>13</sup>, da alle forskere og studenter som driver med intervjuer og feltarbeid har et særskilt ansvar for ikke å påføre de man studerer skade eller belastning (Valentine 2002, Hesselberg 2009).

Utviklingen er stor fra de tidlige antropologer til mitt feltarbeid. Mellomkrigstidas Raymond Firth (1957) og hans samtidige reiste til et utforsket sted, ble der i flere år og levde sammen med en befolkningsgruppe. De hadde ikke mulighet for kontakt med omverdenen i perioden de var der.

<sup>12</sup> <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/5616/>

<sup>13</sup> [http://www.nsd.uib.no/personvern/forsk\\_stud/](http://www.nsd.uib.no/personvern/forsk_stud/)

Wikan (1995) reflekterer i *Fattigfolk i Cairo* over at informantenes naboer, slektninger og bekjente ikke får tilgang til studien. Hun kunne imidlertid ta seg til det internasjonale telefonkontoret i Kairo for å ringe hjem hvis noe var viktig. Når jeg nå studerer livet i Ahmedabads bydeler – en boform som har beholdt det vesentlige av de fysiske rammene gjennom flere hundre år – er jeg i en mer globalisert verden. Derfor blir ikke Wikans argumenter om tilgjengelighet for andre gyldige for meg. Ved en tilfeldighet møtte jeg ei indisk jente på gata i Ahmedabad som hadde skrevet sin masteroppgave ved Universitetet i Tromsø, og som snakket godt norsk. Der jeg bodde hadde jeg trådløst nett som gjorde at jeg kunne laste ned tidligere masteroppgaver digitalt fra Duo. Følgelig er kontaktpunktene mellom norsk akademia og nabolaget jeg har gjort feltarbeidet mitt i til stede.

Det ligger likevel en grad av anonymisering i at jeg har valgt å skrive på norsk. Dette betyr at oppgaven ikke er absolutt og umiddelbart tilgjengelig for alle i nabolaget som ønsker å lese den. Et ekstremt mindretall i India snakker norsk. Samtidig med masteroppgaven har jeg jobbet med en engelskspråklig artikkel om samme tema. Denne artikkelen er en forkortet utgave av deler av funnene i studien, og er viktig for å kunne tilbakeføre eller overlevere kunnskapen Sheikh No Pado har gitt meg.

Basert på dette må jeg bruke andre argumenter for eller mot anonymisering enn Firth eller Wikan brukte. *Stedet og menneskene* jeg skriver om finnes både i en annen verden og i den samme verden som jeg gjør. Firths reise fra Tikopia til London tok uker eller måneder, Wikans reise fra Kairo til Oslo timer. Mens avstanden fra mitt Ahmedabad til mitt Oslo *kan være* bare noen få tastetrykk.

Når min konklusjon rundt anonymisering av selve stedet likevel blir motsatt av Wikans, så vektlegger jeg det praktiske knyttet til Kadias bok og ser også i stor grad på at informasjonen i denne oppgaven ikke kan utsette noen av de omtalte for noen fare, før jeg konkluderer med ikke å anonymisere nabolaget, men å anonymisere enkeltpersonene.

### *Studieobjekt: Forelskelsen*

I januar 2007 forelsket jeg meg i Ahmedabad. Den skitne storbyen gjorde meg sikker på å bli samfunnsgeograf. Gamlebyens trange gater og blindveier, plasser og hemmelige ganger, samt et vell av flotte mennesker, gjorde voldsomt inntrykk på meg. Ved senere besøk har fascinasjonen vokst. Dermed var Sheikh No Pado langt fra første pol jeg besøkte. Som Stake (2005) beskriver er det mange måter å finne veien fram til sine studieobjekter. Min bevisste del handler mest om å finne ut mer om Ahmedabads pol'er, mens tilfeldigheter gjorde at det ble nettopp Sheikh No Pado.

På ferie en morgen i 2009 besøkte jeg atter en pol og skravlet med beboere. Samme

ettermiddag kjøpte jeg to bilder av *Kali*<sup>14</sup> et helt annet sted i byen. Da jeg dagen etter igjen møtte på polbeboerne fra i går, ble jeg umiddelbart spurt om hva jeg skulle med bildene, om jeg var hindu, om Kalis styrke skulle brukes til å hjelpe meg med å skape forandring. Det følte som et uskyldig, men håndfast, eksempel på sosial kontroll. En liten halvtimes samtale hadde utvisket min tro på anonymitet i millionbyen Ahmedabad.

Under feltarbeidet tegnet det seg flere historier med tilsvarende konturer: Min tolk Vijay visste ikke adressen til hvor onkelen hans hadde etablert sin nye bedrift, men han hadde vært der. Da Vijay skulle finne Sheikh No Pado, så han at onkelen holdt til like ved. Vijay stakk inn for å hilse på. Da han snakket med onkelen, viste det seg at onkelen et par dager tidligere hadde snakket med meg på restauranten Green House, og spurt meg en rekke spørsmål om hva jeg gjorde i Ahmedabad. Og: Når vi hadde oppholdt oss en time eller halvannen i pol'en kom det gjerne ut en kvinne fra et hus med vann til oss. Sjelden samme kvinne, sjelden noen vi kjente godt, men forklaringen var alltid lik: «Dere har vært her lenge nå, og trenger noe å drikke». Det skjulte budskapet var like tydelig: I Sheikh No Pado blir man sett!

### *Relasjoner, egen rolle, bruk av sted*

Da jeg kom til Ahmedabad denne gang var jeg bevisst på tid til «mental akklimatisering». Jeg er trygg i India, har vært mye i landet, og føler at jeg oftest forstår det som skjer. Likevel må man få inn tempoet, finjustere rutinene, småtingene som utgjør hverdagen: Enkle ting som å spise med høyre hånd (den venstre er skitten), være avslappet til det man møter på gata (kuer, søppel, «vismenn», opptog, tiggere, gal trafikk) og å vise at man legger merke til guddommer og templer man passerer. Detaljene blir uttrykk for respekt eller at man – i tråd med denne oppgaven – evner å lese hva som er hverdagspraksis på området og å gjøre handlinger som er i tråd med stedet man er. Dette medfører at man får mye mer tilbake, enten man reiser som turist eller forsker (Cresswell 1996, Hammersley & Atkinson 2007).

Både bøker, notater og artikler om metode forteller at man skal være blid, omgjengelig, veltalende, sjarmerende og morsom (Sæther 2006, Hammersley & Atkinson 2007, Hesselberg 2009). Her har jeg gjort mitt beste. Derfor har jeg spøkt, delt ut komplimenter, insistert på at tolken skal videreformidle, bedt ham gi av seg selv (og tolkens fødested lå ikke mange milene fra byen flere av intervjuobjektene hadde sine røtter, derfor skapte dette også en *bonding*). Tolkens oppgave var ikke bare å formidle hva jeg sa på et språk som ble forstått av mottakerne, men også å bryte isen og hjelpe oss som team. Direkte tilbakemeldinger både fra beboere og tolk viste at jeg klarte å være

---

<sup>14</sup> Kali er blodtørstig, grusom, en typisk gudinne.

sosial og lite dømmende. For eksempel viste den kvinnelige beboeren som var mest skeptisk til å la seg intervjuet at det hadde gått fint gjennom å hilse og smile *mer åpenhjertig* til oss dagen etter, og deretter ved flere anledninger slå av en prat med oss.

Hammersley og Atkinson (2007) understreker også viktigheten av tilpasning. Det gjorde jeg også, mest småting: Gujarat er en nærmest tørrlagt stat, og jeg gikk derfor gjennom oppholdet uten alkohol. Da jeg startet feltarbeidet ble India verdensmester i cricket. Jeg fulgte godt med, selv om cricket egentlig ikke er *min* sport. Derfor kunne jeg sammenligne ungene i gata med Yuvraj Singh, Sachin Tendulkar eller MS Dhoni, og brukte dette bevisst for å slippe enklere til i samtaler.

Med å bo på et fremmed rom eller hotell, er det fare for å få for liten aksjonsradius, noe som medfører hva som kan kalles «brakkesyke»: Derfor måtte jeg ha et sted hvor jeg følte at jeg kunne være i fred. Etter tidligere besøk i Ahmedabad visste jeg at jeg kan slappe av på den etter forholdene ganske dyre kafeen Green House. Dette ble et rom i byen hvor jeg både kunne sitte, slappe av, lese, notere og gjøre enkel studiejobbing. Utearealene ved Cept University kunne utgjort det samme, men de gangene jeg var der bestemte jeg meg for at jeg *måtte* jobbe med lesing og bibliotekarbeid. Slik hadde jeg et bevisst forhold til egen bruk av tid på ulike steder underveis. Timer på støvete biblioteker for å lese oppgaver, bøker og forskningspapirer er også deler av et feltarbeid i Ahmedabad. I dette har jeg vært opptatt av gode notater, og fant også nytte i å ta bilder av både illustrasjoner og de aller mest relevante sidene i oppgaver, slik at jeg etter å ha kommet hjem igjen kan gå tilbake til kildene på en annen måte enn dersom jeg *bare* hadde hatt notater.

### *Portvakter*

Under feltarbeidet har jeg – med å sette meg på *chowken*<sup>15</sup> – merket at jeg har blitt en form for samlingspunkt. Dette knytter jeg både til nysgjerrig interesse og til sosial kontroll. Selv om ungene tar kontakt, og lurer, så er det jo akkurat som i Norge: Hvis en kar fra utlandet snakker med ungene i nabolaget, sjekker en ut hvem han er. Når jeg så nevnte Chandrakant Kadia, ble det ro over folk, før nysgjerrigheten tok overhånd. Han ble en slags garantist for meg, en portvakt (Hammersley & Atkinson 2007).

Ved siden av ham har jeg en serie portvakter: Veileder Jan Hesselberg hadde et forskningsprogram sammen med Cepts professor Shivanand Swamy. Han ledet meg til lokalhistoriker, arkitekt og leder for kulturarv-arbeidet i kommunen Debashish Nayak, som videre pekte til forfatter Chandrakant Kadia, som igjen viste meg til en Sheikh No Pado-beboer. Disse introduserte i nevnte rekkefølge, og har forskjellig avstand, spilte ulike roller, men fungerte likevel

---

<sup>15</sup> Plassen, torget

som døråpnere og garantister for meg gjennom å stole på hverandre. Av disse portvaktene, var kun de to siste synlige for folk i pol'en. Hammersley og Atkinson (2007) mener man skal være bevisst på om noen føler seg presset til å delta i et intervju eller til å si spesielle ting på grunn av portvakter. Jeg oppfatter det ikke som om disse personenes posisjoner har lagt bånd på hva informantene har våget å fortelle. Begge ble utsatt for noe kritikk fra informantene mine, både direkte på egen rolle, oppførsel og kampsaker i pol'en og indirekte for eksempel gjennom hvordan offisielle og halv-offisielle funksjoner i pol'en fungerer.

### *Tolken*

Debashish Nayak tipset meg om Vijay, som ble tolken min. Vi tok en prat, fant tonen, og jeg så at han var nysgjerrig på det jeg skulle forske på. Vi snakket gjennom intervju-guiden (vedlegg 3) og diskuterte strategier. Vijay har jobbet i fem år som frivillighetskoordinator i en lokal NGO. Han snakker godt engelsk, men primærkvaliteten hans som min tolk var likevel stort nettverk og sterk interesse for egen by. Felles interesse for forskningsfeltet hjalp «oss» til enklere å komme i gang med samtaler (Hesselberg 2009).

Etter intervjuene drakk vi ofte te i boden på hjørnet utenfor pol'en. Her ble vi på den ene siden bedre kjent med folk *rundt* pol'en og vi framsto som folkelige og enkle. På den andre siden fikk vi pratet oss gjennom intervjuet. Vijay bidro, og kom med gode forslag og slutninger. Gjennom samtalene kunne vi også justere for upresise oversettelser, for enkle løsninger og forstyrrende elementer i intervjusituasjonen.

Konkret viste det seg for eksempel at Vijay i de første intervjuene ikke oppfattet meg som så interessert i kommentarer rundt situasjonen, og derfor heller bare oversatte «intervjuprat», mens jeg kunne lure på hva ungene sa om cricket, hva presten sa – eller snarere ikke sa – da ballen rullet inn i templet eller hva som ble sagt av mannen som flyttet på en skuter for å komme fram. Samtalene etter intervjuene lot oss rydde opp, og ga bedre forståelse både av intervjuet som var gjort og hva som måtte justeres. Vijay fungerte som en halvveis selvgående assistent, og utviklet forståelse for viktige og riktige oppfølgingsspørsmål.

I flere intervjusituasjoner følte jeg på egen sjenanse. Jeg var (og er fortsatt) nysgjerrig på pol'ene, men holdt *litt* tilbake. Det første skrittet var lett, mens det neste var skummelt. Så ble det uproblematisk igjen, dette hadde tross alt blitt «mine folk» og «mitt område». I midtsjiktet fungerte Vijay utmerket, slik at jeg til en viss grad kunne «gjemme meg» bak ham.

Her kan det også være interessant å se på forståelsen av ordet å tolke/to interpret som både på norsk og engelsk kan bety 'å oversette' eller 'å tyde'. Dobbeltbetydningen er interessant, og min



tolk fungerte til dels på begge måter. I hans oversettelse av hva som blir sagt ligger den første lille analysen, en analyse som er grunnleggende for *min* forståelse av situasjonen. Han hjalp meg med ordene på språket jeg ikke mestrer, og ga meg innsikt i forståelsen av et samfunn. Gjennom diskusjoner, samtaler og felles blikk, fortalte han imidlertid at *jeg* også hadde gitt *ham* et bedre og bredere bilde av Ahmedabad. Det tar jeg til meg som et kompliment.

### *Hverdagen i feltet*

Vi la opp dagene slik at vi enten gjorde intervjuer på morgenen (08.00) eller på ettermiddagen (18.00). Dette var tidene da folk var våkne og hjemme, uten at temperaturen var ekstrem, i tråd med når de hadde tid (Hesselberg 2009). Intervjuene ble gjort i løpet av april/mai 2011, den varmeste tiden av året i Ahmedabad. Det var som oftest mer enn 40 grader i skyggen midt på dagen. Både jeg og intervjuobjektene hadde dager hvor vi orket mindre enn normalt.

I tillegg til intervjuene tilbragte vi tid i pol'en, enten både jeg og tolken, eller jeg alene, for å observere folks sosiale samhandling og hverdagspraksiser. Varmen gjorde at vi mistet tid som definitivt kunne vært utnyttet bedre. Likevel føler jeg at dette ikke i vesentlig grad gikk ut over sluttresultatet. Når alle jeg møtte kommenterte at jeg hadde valgt en veldig varm tid å komme til Ahmedabad. «Men det er ikke så ille i gamlebyen», la de gjerne til. Her siktes det til det særpregede i hvordan husene står så tett sammen at de gir hverandre og veien skygge (Singh 1981, Gupta 2004).

### *Utvelgelse og roller*

Under oppholdet bodde jeg utenfor Sheikh No Pado, men besøkte pol'en mer enn 30 ganger. Intervjuene jeg gjorde med opptaker varer fra ti-tolv minutter med tolk til åtti minutter uten. I tillegg har jeg notert fra andre samtaler, enten med «forstyrrende elementer» i intervju eller fra en ordentlig prat rundt et bord. Ingen som ble spurt takket nei til å la seg intervju.

Chandrakant Kadia introduserte meg for Sheikh No Pado. Deretter har jeg brukt ulike prinsipper (som dørbanking, snøball) beskrevet av Patton (2002), Cloke m. fl. (2004) og Thagaard (2009) til å finne ulike stemmer eller informanter: unge/gamle, gifte/ugifte, menn/kvinner, leieboere/huseiere og folk med ulik botid i pol'en. I tillegg laget jeg en skisse over området og markerte informantenes bosted for å få med hele nabolaget. Denne skissen er ikke vedlagt, da dette ville ødelegge anonymiseringen. Jeg ville også ha med folk med ulikt økonomisk ståsted. Dette mener jeg å ha fått til, selv om alle mine informanter hevder å være middelklasse. Her betyr dette gjerne at de har et fast arbeid (også skoleelev eller hjemmевærende husmor) å gå til, enten de eier et

helt fireetasjes hus eller bor med hele familien på ett leid rom.

I løpet av intervjuene ble vi gjerne budt vann eller te. Indisk gjestfrihet krever at man skal tilby såpass, og den krever også at man skal ta imot. Ved første intervju ble jeg også budt snacks, som jeg smakte på. Ellers var det verken forsøk på å spandere eller forsøk på å bli påspandert. Det var ikke jålete, men helt i tråd med hva jeg oppfatter som standard indisk gjestfrihet.

### *Intervjuer i praksis*

Intervjuene er gjort enten utendørs eller inne i hus i pol'en, med et par unntak (henholdsvis på en kafé og på et kontor på en annen kant av byen). Min opprinnelige tanke var å gjøre separate intervjuer med hver informant. Men nesten hver gang har andre; døtre eller svigerdøtre, ektefeller eller naboer kommet bort, lyttet og bidratt. Personlig ville jeg blitt stresset av slik intervjuing, men det har ikke virket som om det har hatt samme effekt i Sheikh No Pado. Jeg har ved flere tilfeller stilt samme spørsmål igjen etter at «forstyrrelsen» har forsvunnet, uten at svaret har blitt vesentlig annerledes. Jeg har likevel forsøkt å ha et bevisst forhold til rollen dette kan spille.

Alle intervjuene er ikke like gode. Dette er det flere grunner til. Noen var mer snakkesalige, noen var mer reflekterte, noen ville ta snarveien og svare på engelsk selv om de ikke mestret dette helt. Noen var mer opptatt av å skravle enn av å høre spørsmålet, noen var nervøse, noen syns det var rart å bli intervjuet av to gutter. Og noen gikk for å spise eller finne igjen sykkelen sin før intervjuet var helt ferdig. Teamet av intervjuer og tolk var heller ikke like opplagte hver dag. Jeg prøvde å anta en lett ubevisst rolle, men ville også vise at jeg forsto noe underveis, noe annet ville framstå som rart i det gjennomsiktige samfunnet. Imidlertid sørget jeg for å spørre nye informanter spørsmål de forventet at jeg kunne svare på, for å få deres tolkning også (Hesselberg 2009).

Jeg ble etter hvert et kjent fjes i pol'en. Så i løpet av feltarbeidet beveget jeg meg fra delvis *outsider* til delvis *insider*. Skillet er på ingen måte absolutt. I tråd med Mohammad (2002) og Sæther (2006) forstår jeg det snarere som en glidende overgang. Enkelte beboere snakket med meg som outsider om ting som irriterte dem: kumøkk eller løsbikkjer. Andre ting fikk jeg ikke vite om før jeg var kjent i pol'en, og hadde blitt delvis insider. Begge posisjoner har sine fordeler og ulemper. Med endringen som foregikk, opplevde jeg deler av begge sider.

Informantene kunne også legge seg borti hva vi hadde tenkt å finne ut av. «Det er tull at det skal gjøres intervjuer med flere mennesker enn bare de to eldste, for etter disse to intervjuene har dere sannheten om Sheikh No Pado», mente en informant som selvsagt var en av de to. Han mente derfor det ikke var noe poeng i å snakke med sanner som Toral som bare har bodd der i åtte år. Likevel var de to eldste uenige på noe så konkret som plasseringen av den tidligere pol-porten.

Eieren av sannheten var bastant: «Her har det aldri vært noen port». Den andre viste oss restene, som også passer med hvordan porten er tegnet inn på et kart fra 1940-tallet. Dette viser da også tydelig hvordan forsøk på å finne samme informasjon fra flere medførere at man skaffer bredere oversikt over et område, og klarer å stadfeste noe. Vi tok ikke imot dette «rådet», og sørget for å intervju de vi ville og spørre om det vi lurte på.

Alle som har blitt spurt har sagt ja til bruk av opptaker, og ingen har virket negative eller nervøse til dette (Hesselberg 2009). For å være sikker på at opptakene ikke skulle gå tapt, har jeg også både kopiert disse til PC-en min og sendt dem til meg selv på epost underveis. Her var de passordbeskyttet, men likevel tilgjengelig fra enhver Internett-tilknyttet datamaskin hvor som helst i verden. Etter avsluttet transkribering ble intervjuene slettet derfra.

## Analysen

Intervjuene er gjort muntlig på engelsk samt indiske språk som hindi og gujarati. Analysene som er gjort er knyttet sterkt til en språklig forståelse, selv om språket det formidles via ofte er oversatt eller tolket. Allerede i denne tolkingen ligger det et analyseaspekt, og de neste analyseskritt har skjedd parallelt med, rett i ettertid av og mellom intervjuene. Sæther (2006) viser sinologi som et fag preget av språk, med en iboende tro på viktigheten av å lære kinesisk for å forstå Kina. Indologene viser gjerne tilsvarende behov for å kunne forstå India. Mine språkkunnskaper er ikke gode nok til at jeg har kunnet gjøre intervjuene på indiske språk, likevel har en grunnleggende kunnskap bidratt til forståelsen og analysen min.

Analysen begynner ikke når man hjemme jobber gjennom ferdigtranskriberte intervjuer. Den starter snarere idet man velger et forskningsfelt. Allerede her ligger det en vurdering av at det kan være noe interessant å finne på dette feltet. Dét er *i seg selv* en analytisk vurdering (Hammersley & Atkinson 2007). Mitt første eksempel på at jeg var *bevisst* å analysere noe som ble sagt, skjedde i første formelle intervju, der det ene intervjuobjektet brukte begrepet 'utenfor' på mange ulike måter. Dette elementet var med videre gjennom feltarbeidet, og beboernes omfattende og ulike forståelse av 'utenfor' har vært viktig for å forstå deres 'innenfor'.

Hammersley og Atkinson (2007) vektlegger også en bred analyse med ulike teoretikere for å forstå hva som har skjedd i en studie. Min analyse følger disse retningslinjene, og jeg har gjort brede generaliserende analyser basert på ulike analysemetoder som alle er forankret i en forståelse av den sosiale verden som er basert i språk. I starten av analysen forbant jeg hvert utsagn med et stikkord, hvorfra jeg skapte en serie kategorier i materialet, som jeg deretter sorterte utfra. Disse var: utenfor, trygghet, flytteargumenter, familie (virkelig og overført), landsbylikhet, nærhet,

sanksjonering og internalisering, tavle-, rom- og tempel-bruk, dyr, jainisme, fredelighet.

Så slo jeg sammen disse i tre bolker, der henholdsvis familie, utenfor og sanksjonering og internalisering fikk definere hver sin bolk. Disse bolkene utgjør de tre første analysekapitlene i oppgaven. På denne måten er analysen min relativt empiridrevet.

### *Kategorier og diskurser*

I enkelte tilfeller fantes det uttalelser som uttrykker det å reise *utenfor*, og deretter ønske å komme tilbake til det *fredelige* i pol'en. Denne kombinasjonen overskrider da disse bolkene. Her knyttet jeg opprinnelig begrepene til begge kategoriene, og har deretter forsøkt å bruke til å si noe om bindeleddene mellom dem i analysen. Det kan kanskje se rart ut å ikke sortere for eksempel kategoriene tempel og jainisme sammen. Men i denne sammenheng framstår det som naturlig, da tempel som oftest utelukkende handler om hvor man ber, jainisme handler om hvilke praksiser jainismen representerer, og som rekonstrueres i en bredere hverdagsforståelse i pol'en.

Både Laclau og Mouffes diskursteori (Jørgensen & Phillips 1999) og analyseformer som vektlegger fortellinger eller narrativer, beskrevet for eksempel av Thagaard (2009) og Sandberg (2009) tar utgangspunkt i poststrukturalistiske analyseformer, hvor analysen er basert på språklige forståelsesmønstre. Hovedpoenget mitt har ikke vært å analysere på disse måtene, men likevel å sammenholde hva som sies, hvordan det sies, hva som gjøres og bakgrunnen for at noe sies nettopp slik, for dermed lettere å kunne forstå situasjonen. Dermed er analyseformen min basert på sosialkonstruksjonistiske forhold til kunnskap. Siden virkeligheten i sosialkonstruksjonismen nettopp er et resultat av begrepene som skaper den, konstituerer den språklige adferden virkeligheten (Burr 1995).

En hovedlinje etter Bourdieu (1977, 2002a) blir jo da å vise hvordan man har diskurser eller forståelsesmønstre som dominerer sosiale felter, og hvordan disse blir hegemoniske. Forståelsen av disse mønstrene blir dermed like innenfor dette feltet, og feltet vil få en felles handlingspraksis eller habitus.

### *Annen hjelp, jainer og hjertelig mottakelse*

Samboeren min, Mari, har til dels fungert som vitenskapelig assistent. Hun har slått opp i bøker, summert fra artikler jeg ikke har hatt med meg, og fungert som sparringpartner på teoretiske og analytiske valg både før, under og etter feltarbeidet. Denne kontakten reduserte avstanden til Norge.

Med en observant tolk har jeg også lagt merke til detaljer, navngiving av hus, småsmug og templer. Og det ble plutselig veldig tydelig at det bodde jainer her: Ajitnath Ni Khadki er jo et smug

(en *khadki*) kalt opp etter den andre tirthankaraen (Ajinath). Og så videre. Basert på deres strenge religion, hadde jeg sett for meg jainer som strenge og litt forsiktige folk. Gjerne med nese for forretninger. I stedet fant jeg folk med humor, fleksibilitet og varme, selv om man også kan observere en hverdagslig nøkternhet. Jeg ble tatt imot så hjertelig som overhode mulig. Og de jeg studerte var rare. Minst like rare som jeg er. Forholdet deres til hvem som er jainer er også underlig. De aller fleste insisterte på at det kun var jainer i Sheikh No Pado, men mannen som var prest i det største templet var bramin. Også et par av de andre jeg intervjuet var hinduer. Den ene sørget for sikkerhets skyld å tilbe den hinduiske mor-gudinnen og hovedguden Vishnu pluss diverse sideguder i den lokale *moskeen* en time hver morgen, og i jaintempelet på kvelden, noe jeg kommer nærmere inn på senere i oppgaven.

### *Å forlate feltet*

Hammersley og Atkinson (2007) viser hvordan det kan være vanskelig å forlate feltet på en ryddig måte fordi man skaper relasjoner utover det rent profesjonelle når man studerer et felt. Jeg ønsket å forlate nabolaget på en ryddig måte. Siste dag før jeg skulle hjem, var jeg innom for å ta farvel. Tre jenter, voksne ungdommer som hadde vært småsjenerte for å snakke med meg, mente at jeg var blitt en såpass tydelig del av pol'en at de ville gjennomføre *arti*<sup>16</sup> for meg. Var det for å *feire* at jeg dro? Jeg velger å tro at dette ikke er den eneste forklaringen. I tempelet ble det tent oljelamper som ble plassert på et metallbrett, og løftet rundt i sirkelbevegelser foran både meg, *tirthankaraene*, samt bilder av jaintempler fra hele India. Både bygging av templer og pilegrimsreiser er viktig i jainismen, og bildene henger i tempelet for å minne jainene om dette, fortelles jeg.

### *Narrativ og forståelse av ord*

Å fortelle en historie kan gjøres på mange måter, viser Copley (2001). Jeg har valgt ut min egen narrativ, med noen øyeblikksbilder som innramming. Meningen er å bruke teksten til å skape bilder som fungerer annerledes enn de deskriptive, teoretiske og analytiske ordene i oppgaven. Anslaget fra en morgen i Sheikh No Pado handler om å sette stemningen for å få fortalt min historie.

Under skriving av intervjuer, observasjoner og analyse har jeg passet på å se på bilder, skisser og tegninger, lytte til sanger og musikk jeg hadde med meg eller hørte mye på i India. Årsaken er selvsagt å kunne skrive best mulig gjennom å sette meg tilbake i felt- og intervju-situasjonen.

---

<sup>16</sup> Flammebønn

## *Oppsummering*

Gjennom metodekapittelet har jeg vist hvordan jeg har arbeidet bevisst med masteroppgaven på ulike nivåer. Jeg har hatt et daglig arbeid med å forske og å skrive, men har også beskrevet hvordan jeg rent vitenskapsteoretisk ser på forskerens posisjon i relasjon til det som studeres. Det viktigste i dette kapittelet er hvordan disse metodologiske rammene og de dagligdagse handlingene møtes i praktiske konsekvenser. Dermed har jeg vist meg selv som aktør i produksjonen av data, både på et innsamlings- og analyse-tidspunkt. Og dette påvirker forskningen. Denne vurderingen peker videre mot teorikapittelet, der jeg vil vise hvordan slik forståelse gjør at man ikke kan snakke om objektive sannheter, men snarere se på hvordan intersubjektive forståelser skaper strukturer som påvirker aktørene.

I metodekapittelet viser jeg også at jeg gjennom hele studien har vært bevisst på ulike etiske forhold rundt oppgaven. Dette gjelder på konkrete nivåer som anonymisering av informanter og stedet jeg har studert, men også når det gjelder hvilken rolle jeg selv har spilt underveis, hvordan jeg har behandlet informantene mens jeg var i Ahmedabad, og hvordan jeg omtaler dem og deres uttalelser med respekt gjennom min ferdige oppgave. Mitt mål har vært å frambringe et bilde som har vært mest mulig sant for meg.

## *Sosial kontroll på ulike felter, teoretisk rammeverk*

Gjennom dette kapittelet vil jeg presentere grunntrekkene i teorien som brukes gjennom resten av oppgaven. Den sosialkonstruksjonistiske forståelse av verden som jeg skisserte i metodekapittelet binder sammen metoden og teorien gjennom å bruke språket som utgangspunkt for å se hvordan folk forstår verden. Videre fra språket finner jeg også hvordan hverdagspraksiser etableres basert på hvem som har eierskap til hvilke deler av det sosiale rom. Følgelig vil man se at den sosiale kontrollen er ulik på forskjellige arenaer eller sosiale felter. Feltet Sheikh No Pado vil slik sett opptre på en annen måte enn et annet felt, og hvilke praksiser som passer seg der er andre enn på et annet felt.

De sosiale prosesser som initierer, oppmuntrer til, bremser, stopper eller forhindrer handlinger på enkelte felter blir uttrykk for den sosiale kontrollen som foregår på det feltet, og uttrykker slik en form for makt over det rommet eller aktørene som virker på feltet. For som problemstillingen viser, handler denne oppgaven om sosial kontroll i Sheikh No Pado.

Gjennom underproblemstillingene vil jeg belyse denne kontrollen gjennom å studere hvordan beboerne i Sheikh No Pado ser på sitt nabolag som sin familie, og hvordan dette både følges opp av hverdagspraksiser som både bekrefter dette og benekter det, hvordan det både på uttalte og uuttalte nivåer i Sheikh No Pado bedrives sanksjonerings- og internaliseringsprosesser for å korrigere oppførsel, samt hvordan beboerne i Sheikh No Pado oppfatter og bruker begrepet *bahar*, 'utenfor', og hvordan dette konstituerer et 'innenfor',.

Felles for alle disse tre er at de bidrar til å beskrive hvordan det etableres ulike praksiser av sosial kontroll i Sheikh No Pado. Gjennom å summere disse tre hovedspørsmålene, vil jeg følgelig bidra til en forståelse av hvilke sosiale kontrollprosesser som virker i pol'en. Jeg vil argumentere for at nærhetsfølelsen som ligger både i forståelsen av innside/utside og bekreftelsen av en hierarkisk familiefølelse som gjennomføres innenfor pol'ens murer er særegne for denne typen tette nabolag. Følgelig vil de ulike typene sanksjonering og internalisering som pågår i pol'en være deler av prosesser som bidrar til endring eller mangel på endring i Sheikh No Pados stedlige egenart.

### *Sosial kontroll*

Hva som er sosial kontroll er et sentralt spørsmål som har dukket opp igjen og igjen gjennom samfunnsvitenskapens historie. Grunnforståelsen av begrepet har gjennom årene langt på vei flyttet seg fra det Christie (1982) kaller «primær kontroll» til det han kaller «sekundær kontroll». Den primære kontrollen her er da denne: «[I] den klassiske sosiologien [...] var begrepet sosial kontroll ensbetydende med alle prosesser som opprettholder den samfunnsmessige orden» (Johansen

2008:9), mens sekundær kontroll i mye større grad er knyttet til en «spesialist med adferdskontroll som yrke» (Christie 1982:29). Slik vil denne privatiseringen eller profesjonaliseringen av sosial kontroll forandre samfunnet både når det gjelder det hverdagslige og når det kommer til større hendelser. Hvordan disse endringene har ulik grad av alvor, ulike sider og foregår på ulike nivåer dokumenteres gjennom Christie (1982, 1989), Blakely og Snyder (1997), Varshney (2002), Johansen (2008), Copland (2010) og Huse (2010).

Sheikh No Pado er et nabolag uten vektere. Jeg så heller ingen politimann mens jeg var der. Og ingen av husene har alarmsystemer, verken mot innbrudd eller brann. Bikkjene på chowken passer bedre til å jage ekorn enn til å jage tyver. Min diskusjon av sosial kontroll skjer derfor i tråd med hva Christie (1982:29) kaller primærkontroll, «alle de former for belønninger og straffer som springer ut av og er bygget inn i det vanlige samvær».

Sosial kontroll bedrives gjennom sanksjonering og internalisering. Det er et skille mellom at noen sier fra om andres uønskede atferd og at uønsket atferd ikke skjer siden det er innforstått fra den som *kunne* bedrevet uønsket atferd at denne atferden ikke er ønsket (Johansen 2008).

### *Sanksjonering og internalisering*

Sosial kontroll foregår ved sanksjonering og internalisering. I tråd med Tönnies' forståelse betyr *sanksjonering* at noen gjør noe galt, og at andre slår ned på dette slik at det oppfattes både av den som har forbrutt seg og av den som påpeker det (Johansen 2008). Chhaya illustrerer det i sin følgende beskrivelse av hva ektemannen Tarun gjør: «Denne mannen er sjefen i pol'en. Om ungene leker og bråker mens han sover på ettermiddagen, roper han til dem og de holder opp». Det framstår ikke som noe stort normbrudd, men jeg spør likevel om ungene ser på ham som en god sjef? Nå svarer Tarun selv. «Det er alltid småkonflikter, men de fører ikke med seg noen problemer». Han korrigerer altså barnas oppførsel gjennom en helt enkel, uformell og grunnleggende sanksjonering. Hadde de gjort noe mer alvorlig enn å bråke utenfor vinduet og tilfellet så hadde blitt rapportert til politi og domstol, kunne sanksjoneringen blitt mer formell og medført en (fengsels-) straff.

*Internalisering* – slik det forstås eksempelvis hos Durkheim (2006) – overflødiggjør slike tydelige påpekninger. Normene (enten det er storsamfunnets eller småsamfunnets) er utarbeidet over tid til et felles sett med regler som hos de fleste naturlig blir del av en kollektiv forståelse. Den potensielle normbryteren avstår dermed fra å begå overtrapet, gjerne fordi han oppfatter dette som det korrekte og fornuftige (Johansen 2008). Pranav beskriver det når han snakker om hva som spises og ikke spises i pol'en. «Jeg har bodd her i femten år. På de årene er det ingen som har stekt kjøtt i dette nabolaget. Jeg vet ikke hva som hadde skjedd dersom noen hadde gjort det. Men dét



gjør man jo ikke her». Dette eksempelet er i tråd med Durkheims (2006) kollektive representasjoner og Bourdieus (1977, 1996b) definisjon av habitus. Handlingen skjer (eller i dette tilfellet, *skjer ikke*) fordi feltet domineres av et spesifikt standpunkt om det normale. Dette skjer gjennom en doksisk underkastelse med hva Bourdieu kaller symbolsk vold, hvor «undertrykkeren» og den «undertrykte» har felles forventninger om hva som kan skje. Jeg kommer tilbake til dette senere.

Hvilken rolle spiller så *stedet* for at dette skjer eller ikke skjer? Sted er et traust, hverdagslig ord som beskriver romlige fenomener på ulike nivåer. «Jeg har lagt nøklene mine et sted» eller «Vi var på mange spennende steder i Italia i ferien» er typiske setninger som kan dukke opp i en hvilken som helst samtale. Ordet sted har ingen automatiske akademiske følger, men forståelsen av sted har forandret seg på samme måte som stedene *kan* ha forandret seg over tid. 23°02'N72°35'E er noe annet i dag enn da Ahmed Shah grunnla byen sin på dette stedet i 1411. En naturgeograf vil beskrive Ahmedabad på en annen måte enn en samfunnsgeograf. Men også samfunnsgeografien har utviklet seg, slik at dagens stedsanalyse antar andre former enn gårsdagens.

### *Forståelsen av sted*

I sin klassiske studie *The Image of The City* så Lynch (1960) på de amerikanske byene Boston, New Jersey og Los Angeles. Innbyggerne beskrev, forklarte og tegnet sin oppfatning og forståelse av egne nabolag og egen by. Studien viste hvordan ulike strukturer oppfattes ulikt av ulike mennesker, både når de skulle vektlegge «objektive» fysiske strukturer og mer «subjektive» forhold, som de usynlige grensene mellom ulike områder. Dermed viste undersøkelsen oss hvordan ulike mennesker identifiserte seg med ulike deler av egen by. Lynch så i liten grad på religiøse betingelser i dette synet.

I min studie av Sheikh No Pado er mye av livet sentrert rundt templene og dagens faste gang i jainismen. Selv om Sheikh No Pado ikke er et sted utelukkende for jainer, oppfatter beboerne det – som jeg vil vise – som en jainpol. Utad er dette stedets uttrykte identitet fundert på den konstituerende tanken om jainismen som ikkevoldens og fredens religion (De 2004). Her ser vi hvordan de fysiske rommene blir fylt med noe som ikke isolert er å finne i det *fysiske*, men er i vel så stor grad basert på de sosiale aspektene ved hva som er og hva som forventes å være i disse rommene.

### *Forståelsen av rom*

Franske Lefebvre vektlegger i *The Production of Space* (Lefebvre 1991) fra 1974 hvordan vår forståelse av rom ikke begrenses av rommets fysiske betingelser, men hvordan det er en sosial arena

med en pågående kamp om retten til å reprodusere rommets mening. Dette er et grunnleggende premiss for hvordan jeg i oppgaven ser på rom som noe med rot i fysiske betingelser, men som i større grad er preget av dets mentale karakter og de praksiser som utføres der. Som Ahmedabad har endret seg både i utseende (med bygningene) og som sosialt rom (med menneskene som befolker stedet og alle deres viderverdigheter), avviser Lefebvres (1991:33) konseptuelle romlige triade at rommets viktigste punkt er dets naturlig, grunnleggende, basisverdi. Snarere vektlegger den tre faktorer:

«1. Romlig praksis omfavner produksjon og reproduksjon og de særlige steder og romlige kombinasjoner som utgjør hver sosiale formasjon. [...] 2. Romlig representasjon er knyttet til produksjonsrelasjonene og til den ordenen disse relasjonene utgjør [...] 3. Representasjonelle rom som – kodet eller ukodet – innbefatter kompleks symbolisme».

Man kan dermed oppsummere denne triaden i tråd med hvordan Soja oppfatter «thirdspace» (Cresswell 2004), et praktisert eller levet sted snarere enn et sted med fokus på det materielle («sånn stedet er») eller det mentale («sånn stedet oppfattes»).

### *Romlige hverdagspraksiser*

Videre gjennom oppgaven vil jeg se på stedet som arena for hverdagspraksiser. Begrepet hverdagspraksis henter jeg her fra både de Certeau (Cresswell 2004) og Lefebvre (1991). Jeg vil bruke begrepet grunnleggende, uten for eksempel å gå inn i en dypere diskusjon om hvorvidt menneskene automatisert skriver livet sitt uten selv å være i stand til å lese dette, slik de Certeau hevder (Thrift 2004).

Denne romlige praksisen fungerer i sosiale forhold på det fysiske feltet, og står dermed for en konstant produksjon og reproduksjon av rommet. I dette skapes hegemonier bygget på det som er *erfart* i rommet. Den romlige representasjonen kan slik knyttes tett opp til diskurser eller tegnsystemer som får lov til å ordne rommet. Og endelig har de relasjonelle rommene bakgrunn i levde erfaringer som oppstår i skjæringspunktet mellom romlig praksis og romlig representasjon. Knyttet til Bourdieu (1977), kan vi da snakke om rom preget av doksisk forventning.

Lefebvres (1991) sosiale rom er rommet som vi bruker det, med menneskene som deltar i rommet. Rommet blir da også en kombinasjon av relasjonene og handlingene som har preget rommet – og *forventes* å skje i rommet framover. Rommet påvirker også hva som skal eller kan skje, og er følgelig snarere en aktiv deltaker i prosessene som skjer i rommet enn en passiv tilskuer. Samtidig som rommet produserer samfunnet, reproduseres også rommet av samfunnet.

Lefebvre (1991) er dermed i tråd med Bourdieu (1977), når han mener aktører og strukturer i en prosessuell vekselvirkning påvirker hverandre, slik at menneskene som gjør noe påvirker rommet de gjør det i, men at rommet de gjør det i også påvirker hva som blir gjort der. Man får en symbiose hvor det oppstår et *nytt rom* som et resultat av prosessen mellom rommet og menneskene i det. Slik blir rommet et resultat av menneskenes pågående produksjon av romlige relasjoner og praksiser. Et fysisk rom uten en forståelse av et sosialt rom blir følgelig meningsløst.

### *Kapital, felt, habitus og steds betydning*

Bourdieu (1977, 1986, 1996a, 1996b, 1996c) mener samfunnet er delt i ulike felter, og at vi alle deltar på ett eller flere av disse. Disse feltene er sosiale rom, og hvert av feltene har sine egne former for kapital, hvor ulike verdier vektlegges ulikt. Det vi i hverdagstale ser på som økonomi – handel, finans og næringsliv – kaller han den *økonomiske økonomien*.

Alle felter har ulike former for kapital som sin(e) viktigste. Som med andre betalingsmidler, må det være felles forståelse i feltet for at denne formen for kapital er verdifull, ellers vil det ikke framstå som en felles kapital i denne forståelsen av ordet. I det økonomiske feltet er denne kapitalen den økonomiske kapitalen. Men i ethvert felt vil det være ulike former for kapital. Og også andre typer kapital enn den økonomiske vil være gjenstand for bytte. I motsetning til den økonomiske økonomiens prislapp, vil disse byttene være mer subtile, og selve prisen tabubelagt. Som man ikke spør hva en gave har kostet for å kunne gjengjelde den, vil man heller ikke bytte symbolsk kapital direkte. Snarere vil den som opparbeider seg symbolsk kapital innenfor et felt oppnå anerkjennelse. Å utnytte denne kapitalen gir en maktutøvelse Bourdieu kaller symbolsk vold.

Ved siden av økonomisk kapital finnes også *sosial* og *kulturell* kapital, forklarer Bourdieu (1986:242), og understreker at det er «umulig å gjøre rede for den sosiale verdens strukturer og funksjoner dersom man ikke reintroduserer kapital i alle sine former».

«Sosial kapital er summen av de aktuelle eller potensielle ressursene som kan knyttes til å inneha et slitesterkt nettverk av mer eller mindre institusjonaliserte forhold av gjensidig bekjentskap eller anerkjennelse ...» (Bourdieu 1986:248).

Han beskriver den sosiale kapitalen til å være de kvalitetene folk i ditt/dine nettverk ser i deg basert på hva du har eller ikke har gjort. Kulturell kapital eksisterer i tre former: «i *kroppsliggjort* stand i form av langvarige disposisjoner [...], i *objektivert* stand (bilder, bøker, ordbøker, instrumenter, maskiner, osv.) [...] og i *institusjonell* stand», som er basert på det utdanningsmessige (Bourdieu 1986:243). Den kulturelle kapitalens ulike former kan ses på som virkemidlene som lar deg ta i

bruk den sosiale kapitalen: Klærne og dannelsen som får deg til å passe inn og språket som lar deg kommunisere. Formene for kapital påvirker hverandre, slik at det for eksempel er enklere å få god utdanning (skaffe deg kulturell kapital) om du har mye penger (mye økonomisk kapital). Gjennom denne oppgaven berører jeg lett både elementer av økonomisk kapital (for eksempel gjennom folks forståelse av sin egen rolle i en klassesammenheng) og kulturell kapital (som deres utdanningsnivå og nettverk). Men jeg legger mest vekt på hvilke posisjoner i nettverkene ulike beboere i Sheikh No Pado har, og hvordan de benytter denne til å styre sin egen og andres hverdag. Hovedfokuset i denne oppgaven ligger på folks akkumulering og bruk av sin *sosiale kapital* på dette feltet.

Bourdieu beskriver snarere hvordan handling eller praksis fungerer i et *sosialt* rom. I sin diskusjon av bortelagets fotballsupportere som «overtar» en by de reiser til, gjør Theodorsen (2005) en overføring fra det sosiale til det fysiske rommet, og hun viser til hvordan et definert fysisk rom også (helt eller delvis) kan være, fungere som eller skape et sosialt rom. Jeg ser på det såpass sosialt ensartede og fysisk avlukkede rommet Sheikh No Pado på samme vis. Det fysiske rommet er imidlertid ikke fullstendig sammenfallende med det sosiale rommet, da mennesker som bor i Sheikh No Pado kan være en del av andre sosiale rom (blant annet kan arbeid, familie og fritid, innkjøp, religion eller frivillige aktiviteter skje andre steder). Folk som bor utenfor Sheikh No Pado kan på samme vis også ta del i Sheikh No Pado som sosialt rom. Her får man to rom som begge heter Sheikh No Pado (det *fysiske* og det *sosiale*) som til dels har felles ytterpunkter, til dels ikke har det. Grensen for feltet (Sheikh No Pado som sosialt rom) går der dets feltspesifikke kapital slutter å virke (Bourdieu 1996a).

I tråd med Bourdieu (1996b) vil hierarkiet i det sosiale rommet fungere til å sanksjonere handlinger i det fysiske rommet. Følgelig kan man si at det sosiale rommet er fylt av strukturer som både fungerer strukturerte og strukturerende. Her ser man hvordan strukturene er bygget opp gjennom stedets og dets beboeres eller brukeres tidligere relasjoner til *sine* steder og gjennom stedets tidligere beboere og brukere. Disse strukturene vil også for framtida påvirke (gjærne konservere) disse strukturene gjennom sitt forhold mellom menneskene som bor i eller forholder seg til stedet i dag. Slike kognitive strukturer legger føringer på hvilke fortolkninger av et rom som er mulige. Bourdieu (1977, 2002a) kaller dette habitus, og viser at denne formen for tillærte mønstre legger føringer for vår smak, våre prioriteringer og hvordan vi gjør våre valg. Dette er da tett knyttet sammen med hvilke felter vi tjener vår kapital på, hvordan vi sosialiserer rom og hvilke sosiale rom vi omsetter denne kapitalen i. I Sheikh No Pado vil jeg da vise hvordan folks ulike kognitive innstilling til rommet vil påvirke hvordan de etablerer og re-etablerer sin praksis i forhold til det.

## *Sosiokulturell stedsforståelse*

Sosiokulturell stedsanalyse brukes til å si noe om hvordan et sted oppfattes av de som forholder seg til stedet. Denne analysen kan benytte seg av mange metoder. Gjennom oppgaven bruker jeg tilsvarende retningslinjer bakenforliggende når jeg definerer Sheikh No Pado. Her tas det utgangspunkt i at *forståelsen* av et sted har forandret seg i løpet av de siste hundre årene. Det er ikke bare stedet som har endret seg, men også måten vi forstår dette stedet. Med utgangspunkt i en rasjonell forståelse i tråd med Descartes' tankegods, var et sted for et hundreår siden ganske enkelt definert med en «essensialistisk tilnærming [hvor] det «tinglige» som natur, landskap, bebyggelse, [...] betraktes som indikatorer for et steds egenskaper, kvaliteter og identitet» (Røe m. fl. 2002:24), som et samspill av stedets fysiske omgivelser (natur) og hva mennesket hadde gjort med stedet (kultur). Stedet var følgelig identisk med dets «genius loci» (stedets ånd) (Røe 2010).

Den sosiokulturelle stedsanalysens forståelse av hvordan rom formes, er i tråd med Lefebvres (1991) og Bourdieus (1996b) diskusjoner av sosialiserte rom. Begge forståelsene ser hvordan stedet både preges av fortiden og bidrar til å prege framtiden. Røe m. fl. (2002:32) trekker også veksler på Bourdieu (1996b:154-5), når de viser at

«Bourdieu er også opptatt av den makten som ligger i stedets representasjoner (måter å befeste og kommunisere oppfatninger av stedet på) når han knytter rommet (eller stedet) til sin teori om forskjeller mellom ulike sosiale klasser eller klassefraksjoner når det gjelder ulike typer kapital. 'Evnene til å dominere et rom, og særlig gjennom å tilegne seg (materielt eller symbolsk) de sjeldne godene (offentlige eller private) som er fordelt i rommet, avhenger av kapital. Kapitalen gjør det mulig å holde avstand til uønskede personer og saker samtidig som en nærmer seg ønskede personer og saker' ».

Mennesket er da også i andre sammenhenger plassert i rom, både fysiske og sosiale, formelle og uformelle. Kategoriseringer som disse bidrar sterkt til å fortelle, men også forme, hvem vi er. Dermed, hevder Cloke og Johnston (2005), er det ofte slik at vi plasserer folk i sterkt asymmetriske 'oss' og 'dem'-kategorier, med en type rangering som plasserer oss selv på toppen. Dette kan overføres fra aktør- til strukturnivåer. Når samfunnet vårt er hierarkisk organisert, vil det følgelig i et slikt samfunn utelukkende finnes hierarkiske rom. Bourdieu mener

«det sosiale rommet på en og samme tid er skrevet inn i de romlige og i de mentale strukturene[. Da blir] rommet et sted hvor makt utøves og bekreftes, og utvilsomt i en av de mest subtile former, nemlig som symbolsk vold, som vold som ikke erkjennes» (Bourdieu 1996b:153).

## *Hvordan forstå småsamfunnet Sheikh No Pado?*

Dagens forståelse av sted er mer enn summen av hva som kan tegnes inn på et kart. Terrenget som er skapt av naturen utfylles ikke lenger bare av de fysiske bygningene og øvrige infrastrukturelle

elementer som mennesket har bygget. Et sted defineres mest av alt som en sosial konstruksjon, slik at også «menneskers forestillinger, praksis og sosiale interaksjon» (Røe 2006:197) bidrar til å forme forståelsen vi har av stedet. I tillegg kan det forstås på ulike måter, «altså som noe åpent og dynamisk» (Røe 2010:306). Stedet befinner seg i en kontinuerlig endringsprosess.

«Et sted kan også beskrives som noe sosialt, bestående av et tett nettverk av sosiale relasjoner, for eksempel mellom venner og kjente i et nabolag. Steder med slike sosiale bånd, der det er sammenfall mellom geografisk nærhet og sosiale relasjoner, blir gjerne kalt lokalsamfunn» (Vestby & Røe 2004: 41).

Dermed avdekkes stedets identitet. Røe (2006) framhever også hvordan steder kan sees som kulturelle fenomener, som noe folk knytter følelser og identitet til. Et steds kulturrammer kan dermed både benyttes eller føles av de som bor der *og* av andre, slik at stedets kollektive stedsoppfatninger styres av dominerende forestillinger, fortellinger eller myter. Dette gjelder alle steder, og blir tydelig dersom man bruker eksempler som («harrybyen») Drammen. Men det gjelder også for steder med svakere grad av tilhørende stereotypi, som Sheikh No Pado. Slik eksisterer stedet gjennom hva folk knytter til det. Forståelsen utvikles gjennom deltakernes kommunikasjon.

«[F]ordi det er forskjellige deltagere, eksisterer det til enhver tid mange forskjellige versjoner av det sosialt konstruerte sted. Oppfatninger av steder er imidlertid ikke bare rene subjektive fenomener. Det dannes også intersubjektive, og i en del tilfeller også kollektive erfaringer og oppfatninger og diskurser om steder» (Røe m. fl. 2002:27).

Gjennom denne oppgaven vil jeg vise hvordan Sheikh No Pado som sted ikke er en del av en fastlåst forståelse, men hvordan Lefebvres (1991) pågående kamp om definisjonsmakten over stedet, Bourdieus (1996b) strukturerte og strukturerende strukturer og det Vestby og Røe (2004) forklarer som konflikter basert på ulike individers ulike forståelse av et steds identitet, alle kan medføre det samme: Det kan se ut som om tradisjoner har blitt opprettholdt, men for de som har flyttet vekk, framstår det snarere som om ingen tar vare på noe av det gamle. Konfliktene kan også skape en kamp hvor ulike aktører kjemper om definisjonsmakt over området. Dette kan blant annet eksemplifiseres som skillet mellom den muslimske sultanen Ahmeds by og en anti-muslimsk eller hindunasjonalistisk forståelse som viderefører *Karnavati*<sup>17</sup> og andre før-muslimske småsamfunn. Et annet meningsskilte med en annen skillelinje kontrasterer gamlebyens hulter-til-bulter-het med nye moderne bydeler vest for elva hvor alt er rent, pent og vegetarisk hinduisk (Jasani 2010).

### *Sosiale rom og felter i India*

De tre konseptene eksistens, rom og tid er essensielle, hevder Parikh (2008), og konkluderer med at

---

<sup>17</sup> Basert på en hinduisk landsby som eksisterte på praktisk talt på samme sted før Ahmad Shah grunnla Ahmedabad. Hindunasjonalistene har sågar foreslått å endre Ahmedabads navn til Karnavati.

disse i indisk forståelse har hatt en indre sammenheng allerede i *vedaene*<sup>18</sup>.

«Ethvert aspekt av den manifesterte verden eksisterer i et rom [...]. Tid er en dimensjon av dette rommet, og dermed uatskillelig fra dette. Tid og rom sammen former et kontinuum som regulerer enhver form for eksistens. Dette er ikke uavhengige deler, men deler av et stort kontinuum» (Parikh 2008:11).

Samtidig viser hun også til hvordan disse fenomenene ikke er fysiske, absolutte eller objektive fenomener, men at de allerede i grunnleggende religiøse tekster fra India kan knyttes til metoder og modeller som minner om sosialkonstruksjonismen.

«Fenomenene eksistens, rom og tid oppfattes som forestillinger eller ideer som så realiseres fysisk. Eksistensielle framtoninger blir sett på som konstruksjoner i sjelen, og er derfor illusoriske. De behandles som relative konsepter» (Parikh 2008:50).

Her ser vi hvordan ulike meningsnivåer kan knyttes sammen med ulike abstraksjonsnivåer, hvor enkelte hendelser er oppe i dagen, mens andre er til stede gjennom symboler eller myter. Man trenger dermed ulike tolkningsnivåer for å nå fram til deres indre mening. Både religiøse og andre symboler kan følgelig brukes både for å lede og å forvirre den som mangler avansert tolkningskraft.

Også i mer typiske akademiske tekster fra vår tid knyttes ulike slike aspekter sammen med en indisk hverdag. Ruud (2003) knytter tillitsvotum til sosiale forpliktelser i landsbyen i Vest-Bengal sammen med Bourdieus forståelse av ulike former for kapital. Han viser samtidig til at dette både kan skje innenfor organiserte former som valg av *panchayat*/landsbyråd, i halvorganiserte former – for eksempel knyttet til den bengalske len-den-ordningen hvor man etter eksempelvis godt fiske deler med naboene – og på et grunnleggende, uorganisert vis på nivå med det norske «låner en kopp sukker av de over gangen». Ruud argumenterer for at dette over tid skaper tette samfunn med både brede og smale allianser og med ulike bånd som knytter samfunnet sammen. Dersom noen har gitt deg fisk, kan du gjengjelde tjenesten eller gaven enten med å støtte ham i en kommende diskusjon, gi ham fisk når han mottar uventede gjester eller låne ham hakken din når han ikke har noen. Ruud (2003) forklarer len-den-ordningen som symbolsk kapital som kan leveres tilbake på ulike *måter*. En vanlig bonde eller fisker vil ha noen få slike forpliktelser, mens en landsby- eller nabolags-leder vil ha denne type forpliktelser for hele «valgkretsen» sin, mens han også vil ha tilsvarende støtte derfra. En aktiv, arbeidende leder vil følgelig ha sterkere bånd til velgermassen enn en som bare hviler og er slapp. Denne formen for forpliktelser er gjerne forbundet med tradisjonelle patron-klient-forhold, men handler om utveksling av kapital, om enn ofte på forholdsvis formaliserte plan.

---

<sup>18</sup> De eldste hinduiske grunnskriftene, rundt 3000 år gamle, altså eldre enn jainismen (Cohen 2003).

## Kasteforståelse og kapitalformer

«Kaste, forklart som *jati* [...], brukes i akademisk litteratur for å referere til et system av rituelt rangerte, yrkesbaserte grupper beskrevet gjennom Sør-Asia. Rangeringsprinsippene har blitt identifisert som relativ renhet eller urenhet (Dumont 1970), transaksjons- og bytte-form (Marriott 1976), og/eller ulik adgang til skattede ressurser (Bailey 1957, Mencher 1974). Kaste kan også referere til en individuell, navngitt gruppe som, i prinsipp, og noen ganger også i praksis, er endogam. Det bør noteres at *jati* har en bredere bruk enn kaste ...» (Hancock 1999:10)

Béteille (1965:4-5) hevder «[k]aste-, klasse- og makt-hierarkiene i landsbyen overlapper til en viss grad, men de går også på tvers [...] Det sosiale samfunnet har ervervet en mye mer kompleks og dynamisk karakter». Han knytter utviklingen både til britisk styre i India og kapitalismens inntog. Slik har andre enn de på den kastemessige toppen kunnet ha eiendom og rikdom og dermed få makt. Samtidig understreker han hvordan det er umulig å se på det ene hierarkiet uten at det andre veves inn. Senere knytter han (Béteille 1996) sin diskusjon av forholdet mellom status og klasse sammen med Bourdieus ulike kapitalformer. Béteille mener sosial stratifisering innen indiske rangsamfunn kan knyttes til minst to rangeringer. Den ene har tydelige fellesnevner med klassisk, europeisk sosioøkonomisk klasseforståelse, tilknyttet hva Bourdieu kaller den økonomiske kapitalen. Enkelt tegnet er den med mest penger her på toppen, og makt baseres på evnen til å kjøpe det man ønsker. Den andre rangeringen knytter Béteille til forståelsen av hva som holdes hellig. Han eksemplifiserer dette hellige både med symboler fra den religiøse verden og med et eksempel som viser til slik forståelse av universitetsbyen Oxford hvor sentral kunnskap i samfunnet er hellig faktor for mennesker med akademiske anlegg, med klare paralleller til sosial og kulturell kapital. Hos Ruud er Bourdieu overførbart til det indiske samfunnet. Og hos Béteille (1996) er det *hellige* forbundet med helt *andre* kapitalformer enn de økonomiske, kapitalformer som kan knyttes til status eller kaste.

Kaste kan ikke forstås skjematisk og enkelt, men Hancock tydeliggjør hovedlinjene av uenigheter, og jeg skal ikke skrive uttømmende om hvordan det for øvrig skal forstås. Inden (1990) hevder imidlertid at den vestlige forståelsen av kaste er overdreven og bærer preg av en stempeling av indere som noe fremmed, mens Dumont (1970) mener kaste er et nesten fullstendig statisk, landsomfattende hierarkisk system som plasserer folk i vanntette sosiale skott. Nær sagt alle andre som teoretiserer rundt kaste ender følgelig opp mellom disse ytterlighetene. Hancock omtaler ikke *varna*<sup>19</sup>, som ikke er det samme som *jati* (med tusener av undergrupper). Spesielt i varnainndelingen står ofte sosial ære, rituelle verdier og tanken om renhet sentralt. Jatiene benytter i større grad skalaen, og her vises det i sterkere grad til yrkesrollene man spiller i et

---

<sup>19</sup> Hindusamfunnets grunnkategorier, oftest rangert slik: bramin (prestekaste), kshatriya (kriger), vaishyya/bania (handel), shudra (arbeider), deretter dalit (kasteløs). De tre første er såkalt 'twiceborn', shudra er ikke (Dumont 1970).



arbeidsdelingssamfunn. Også her vil man imidlertid se at jobben som gjøres knyttes til renhet. Eksempelvis jobbet kun kasteløse tradisjonelt med skinn, også som trommeslager i bramintempler. Både muslimer og kristne har i de fleste områder av landet tatt opp i seg disse begrepsforståelsene fra hinduene. «En kaste er en statusgruppe, som normalt er et samfunn. De er ofte av en formløs type», siterer Béteille (1965:188) Weber, før han selv fortsetter «[men] det bør understrekes at kaster er samfunn bare på et lokalt eller svært smalt regionalt nivå».

Tambs-Lyche (2010) mener kastehierarkiet i Gujarat ikke helt ligner den man finner i det øvrige India, slik at Dumont (1970) er mindre gyldig her enn andre steder. Mens resten av landet gjerne plasserer prestekastene (braminene) på topp, fulgt av krigerkastene (kshatriya), følges de i Gujarat gjerne av de Vishnu-dyrkende handelskastene (bania). Dette er de kastene som minner mest om (stereotypien om) jainer. I form av nabolagsorganisering, arbeidsroller og posisjon er kaste ifølge Khilnani (1998), og Waldrop (2004) praktisk talt risset inn i byens fysiske utforming, basert på dens ulike behov. Slik blir deler av byen reserverte områder for spesifikke kaster. Andre kaster vil i mindre grad oppsøke eller oppholde seg unødig i disse områdene. Béteille (1996) begrenser ikke statusdiskusjonen til kaste, men viser til at sosial status – også i India – kan knyttes til andre sosiale markører som utdanning, yrke og livsstil. Disse henger i noen ganger sammen med kaste, andre ganger ikke. Béteille (1991) viser også til hvordan India har utviklet seg i en retning hvor økonomisk kapital betyr mer og de øvrige formene for kapital mindre enn hva de pleide å gjøre. Ofte tar klasse da over for kaste som *viktigste* markør av sosial posisjonering. Med basis i dette kan enkeltmenneskers plassering i rangeringssystemene basert på klasse og status være forskjellige, men de *trenger* ikke være det. Av dette kan jeg forstå at presten i Sheikh No Pados tempel, en mann med en nærmest symbolsk lønn likefullt kan stå statusmessig over mange av de andre, på tross av at hans lave inntekt plasserer ham helt i det sosioøkonomiske bunnsjiktet. Men den rikeste mannen i en annen pol kan like gjerne være både rik og høyt ansett, fordi han for eksempel fortolker jainismens tekster eller har verv i et tempelstyre i tillegg til å drive en god business.

### *Gated communities og flyttemønstre*

Med porten i den ene enden og en lukket bydel innenfor, ligner pol'ene tydelig på vår tids gated communities. Blakely og Snyder (1997) påpeker at folk bosetter seg i slike for å sikre seg fra kriminaliteten på utsiden. Målet er dermed innsidens frihet fra ytre forstyrrelser. Low (2001) går enda lengre, og ser på denne innsiden som en flukt fra den urbane fryktens diskurs. Hun påpeker at den påfølgende utelukkelsen av andre skaper ytterligere segregasjon og frykt. Etter nordamerikansk framvekst fra 1970-tallet, blir gated communities i dag vanligere i andre deler av verden, med Brasil

og Sør-Afrika som to av landene som leder an i sør (Grant & Middlesteadt 2004). Chacko (2007) viser at trenden også har nådd India, med hovedvekt på it-byene Bangalore og Hyderabad, samt områdene rundt Mumbai og New Delhi.

Blakely og Snyder (1997) mener gated communities svekker sosiale bånd i hverdagen mye siden de først og fremst er kommersielle og juridiske konstruksjoner, snarere enn organisk utviklede nabolag. Dermed blir formelle lover og regler viktigere enn sosiale kontrollprosesser for hva som er lov/ikke lov der. Med basis i dette vil jeg i analysen vise hvordan pol'ene er bygget på et annet system. Folk har ulike grunner til å skaffe bolig i et inngjerdet nabolag, enten det er en pol eller en gated community. Grant og Middlesteadt (2004) mener de viktigste er gruppeatskillelse (eks: studenter, jøder, militære, kvinner, rikfolk) og frykt (stridende grupper, vandalisme, tyveri, terror). I en videreføring av Foucault (1999), kan både de «farlige» og de som «trenger beskyttelse» gjerdes inne, avhengig av om kontrollen over porten legges på utsiden eller på innsiden. Chacko (2007) mener flyttemønstrene *til* indiske gated communities bygger på tryggheten innenfor porten snarere enn Lows (2001) forklaring om frykten for det som skjer på utsiden av porten. At jainpol'ene i liten grad ble arena for kamper under de seneste opptøyene i Ahmedabad (Yagnik & Sheth 2011), plasserer disse forklaringene nærmere hverandre, selv om Low påpeker at frykten ikke må være fundert i reell fare for vold eller kriminalitet.

### *Oppsummering*

Gjennom denne introduksjonen til teorien jeg skal benytte i analysekapitlene mine, har jeg plassert meg i en posisjon hvor oppgaven min er basert på verden som sosialt konstruert, altså preget av ordene vi bruker på den. Jeg benytter meg av teorier fra Lefebvre, Bourdieu og andre som bakgrunn for hvordan sosiokulturell stedsanalyse forklarer et steds tilblivelse, opprettholdelse og endring. I dette forstås sted og rom i brede sosiale kontekster, der de bygger noe på det naturgitte eller på bygde fysiske strukturer, men hvor praksis, relasjoner og representasjoner er vesentlig viktigere for forståelsen av stedet.

Videre benytter jeg Bourdieus ulike kapitalbegreper til å vise hvordan sosial kontroll i disse rommene kan startes, videreføres og stoppes. Slik kan dermed den med størst sosial kapital få størst påvirkning på i hvilken grad den romlige orden skal opprettholdes på et sted, eller i hvilken grad stedet skal kunne endres. Dette vil jeg nå ta med meg videre inn i analysen, der jeg vil se på hvordan disse prosessene fungerer rent konkret i Sheikh No Pado, et område som i tillegg er preget både av indiske kasteforståelser og basis som minner om gated communities, og som har mange grunntrekk fra jainismen som også påvirker.

Nesten ingenting skjer i pol'en. En bil står parkert på chowken, men hovedplassen har vært så godt som tom siden sola begynte å steke for noen timer siden.

Ekornene søker fuglematerens trygge skygge i en viss høyde over bakken, og er nesten i ro. Bikkjene kryper inn i den lille skyggen de kan finne oppe på trappa til tempelet, under en liten overbygning eller bak en av tre skutere som står i klynge. Kyrne virker å ha gitt opp kampen mot heten. Med siklende tunger og sløve øyne ligger de slappe foran den stengte klinikken. Halene pisker forsiktig bort fluer med jevne mellomrom. Uten at det er til vesentlig hjelp.

Nabolagets høye murer beskytter ikke mot angrep utenfra akkurat nå. Snarere bidrar høyden til at heller ikke et vindpust frisker opp i den stillestående heten.

Slåene sperrer for vinduene til lagerbygningene. Inne i et av husene som brukes som fabrikk surrer det forsiktig i symaskiner og litt mer intenst i vifter og kjøleanlegg.

Når noen entrer nabolaget, framstår det som en overraskelse, basert på den ytterste nødvendighet. Et søknadspapir er glemt hjemme, og rickshawen kan kjøre igjen etter et snaut minutt. Noen har plutselig blitt syke, og må komme seg hjem og inn i husets svalere indre. Noen som *egentlig* er hjemme tar en tur på toalettet.

En omvandrende selger triller trallen inn og forsøker å få solgt husholdningsartikler i plast, tre og metall. Bare minutter senere gjentar det seg, men denne selgeren vil omsette frukt og grønnsaker. Han har nesten skjult potetene på den ene enden av trallen, og roper om tomater, okra, linser og noen frukttyper. Responsen er minimal fra de lukkede husene før ei kone kommer ut gjennom ei knirkende dør og vil ha et par mangoer. Det er tidlig i sesongen og prisen er høy. Men de to kommer til enighet.

Så går det lang tid. En hund jager en støvball noen få meter før den gir opp. Samtidig når lyden fra en ambulanse på hovedveien fram til pol'en. De første ungene kommer endelig hjem fra skole og førskole. De som har gått selv banker på hjemme. Når det åpnes, lukkes de inn i et mørke der husets kvinner ligger innenfor døra og hviler vekk sommervarmen under hissige vifter.

Det skal være rolig noen timer til. Heller ikke når klokka drar seg mot fem er noen ute, men husene har tydelig begynt å våkne til liv.



## *Familien og småsamfunnet i Sheikh No Pado*

Analysen min er delt i fire deler. I de tre første analysekapitlene knytter jeg sammen empiriske funn fra feltarbeidet med den teoretiske bakgrunnen som jeg redegjorde for i forrige kapittel. I dette første analysekapittelet starter jeg med forhold som omhandler familien og det landsbyaktige som man finner i slike småsamfunn. I neste kapittel fortsetter jeg med å se på hvordan sanksjonering og internalisering fungerer som ulike former for praktisk gjennomføring av sosial kontroll. Jeg avslutter den grunnleggende analysen med å se hvordan beboerne i Sheikh No Pado ser på og snakker om seg selv i forhold til det som ligger utenfor, og hvordan dette da bidrar til å skape samfunnet de lever i.

I det siste analysekapittelet løfter jeg analysen til et mer teoretisk nivå, og leverer et eget teoribidrag til forklaringen på at forholdene nettopp her har blitt nettopp slik. Jeg knytter altså de eksisterende teoriene sammen med de empiriske funnene og lar en videreutviklet teori trekke direkte på begrepene og forståelsen fra teorien.

### *Familien*

Indiske familienettverk strekker seg mye lenger enn i europeiske kjernefamilier, og jeg ser først på hvordan man som følge av dette får indirekte familiebånd også langt utenfor forhold som er nedarvet eller skapt ved hjelp av giftermålsallianser. Som en utvidet forståelse av familien analyserer jeg da videre hvordan andre former for nærhet i relasjonene som er i Sheikh No Pado påvirkes av dette. Dette leder meg til å trekke linjer videre til de mønstrene av sosial nærhet som ligger til grunn for den indiske landsbyen.

India er preget av tette forhold med god oversikt over slekts- og familiemessig tilhørighet. Dette kan eksemplifiseres av hvordan man i de indoariske språk i nord (så som hindi og gujarati) har ulike ord for å holde orden på ulike slektninger. Mens man i engelsk ikke engang skiller mormor fra farmor i dagligspråket, har hindi og øvrige indiske språk mer presis benevnelse av slektsforhold (Snell & Weightman 2003). Dette betyr at det differensieres også *språklig* mellom eldste og yngste mannlige tremenning, eller mellom tilsvarende roller langt ut på farssida og på morssida.

Videre har de fleste kaster tydelige regler for hvem som kan gifte seg med hvem. Regler omtaler potensielle ektemakers mulige underkaster, og avgrenser også hvilke *individer* man kan gifte seg med (Reynell 1991). For eksempel må medlemmer av handelskasten anjana patel gifte seg med noen innenfor egen underkaste, men minst tre slektsledd unna enten det er på morssida eller på farssida. Singh (2003) viser at andre kaster og lokalsamfunn har mer kompliserte regler enn dette.

I vanligste norm for den utvidede indiske storfamilien bor samtlige mannlige

familiemedlemmer sammen med koner og barn i samme hus. Både Misra (1978) og Prammar (1989) viser hvordan denne organiseringen medfører sterke bånd gjennom hele den patrilineære slekten. Og både Rowe (1973) og Béteille (1965) belyser hvordan slike familietrekk spesielt i mindre landsbyer kan utvikle seg til kastetrekk og rene kastenabolag, med påfølgende romlig dominans.

I likhet med familie og giftermål står også landsbyen sentralt for å forstå India. I radikal kontrast til landets første statsminister Jawaharlal Nehrus politikk med vekst gjennom urbanisering og industrialisering (Corbridge & Harriss 2000), mente landsfaderen Mohandas K. («Mahatma») Gandhi (2009) at dersom man lot landsbyen svinne hen, ville landet gå til grunne. En del av dette synet på landsbyen gjenfinnes i hvordan landsbyen fungerer identitetsdefinerende. Koloniherrne (hovedsakelig britene i India, men også franskmenn og andre med kolonier i Asia) så landsbyen som den ikke-reduserbare enheten. Inden (1990) hevder dette var en måte å framstille Asia som mindre kompleks, mer primitiv, og viser til det som en enkel orientalisering av India som «ville stammer». Rowe (1973) viser hvordan begrepet *pardesh*<sup>20</sup> brukes om de som arbeider utenfor egen landsby, selv om det har gått mange år eller flere generasjoner. Og tross slik utflytting holdes landsbylinjene gjerne i hevd i forbindelses- og giftermålsstrukturer.

Selv med en langvarig bytradisjon, står familien og landsbyen sentralt for definisjon av nærhet. Også i Sheikh No Pado er dette definerende punkter: Småsamfunnet er landsbyaktig, pol'ens beboere er del av en utvidet familie, og nærheten mellom innbyggerne bidrar til å definere hverdagen. Som Christie sier det:

«I det lille samfunn er avhengigheten omfattende, varig og personifisert. Forholdet lar seg meget vanskelig avgrense til å gjelde bare spesifiserte roller [...] Et skikkelig forhold vil være en forsikring mot fremtidige forlis» (Christie 1982:27) for «[d]et lille samfunn er i høy grad preget av at det enkelte menneske er synlig for de fleste andre [...] og hva som ikke direkte sees, får man høre om» (Christie 1982:25).

### *Pol'en som familie*

Tarun<sup>21</sup> har bodd i Sheikh No Pado i mer enn femti år, altså hele livet. Han er gift og har barn som har flyttet ut av hjemmet. Han insisterer på at livet i pol'en er som livet i en familie, og eksemplifiserer dette med hvordan det var da moren hans plutselig ble syk for flere år siden. Han var på reise i jobben, og datteren hans fortalte naboene om sykdommen. Alle reagerte, alle gjorde det de kunne for å hjelpe. Selv om det var en søndag, fant de en lege og skaffet medisiner. De lagde sykemat til henne og hjalp henne i alle hennes behov. Allerede før Tarun kom tilbake, var moren

---

<sup>20</sup> Fremmed land

<sup>21</sup> Tarun og de øvrige som presenteres utelukkende med fornavn er resultater av feltarbeidet mitt i Sheikh No Pado. En liste over disse finnes som vedlegg 2.

blitt frisk. «Sånn er livet i pol'en, det er ikke slik utenfor», forklarer han.

Påstanden hans får bred støtte og det kommer mange eksempler på pol'ens familiepreg fra de andre intervjuede. Govind er stolt av å være sjettegenerasjons innbygger i Sheikh No Pado. Han er hindu av rabari-kaste og familien driver med kyr: «Denne pol'en er en familie, et hjem, et fellesskap». Chandrakant er en voksen tidligere professor som flyttet ut allerede i 1969. Foreldrene flyttet etterhvert tilbake, men er døde nå: «De flyttet tilbake fordi det skjedde for lite sosialt dit vi flyttet. Det var et tempel, men ikke nok liv». Chandrakant mener Sheikh No Pado har endret seg: «Min pol var som en familie, dette er svekket og svekkes videre i dag». Han trekker linjene fra den tradisjonelle indiske storfamilien og inn i pol'en. «Pol'en er den utvidede storfamilien for dens innbyggere, på godt og vondt». Trupal er pensjonist og innflytter med bakgrunn fra tekstilbransjen. Han ser også på naboene i Sheikh No Pado som noen av sine nærmeste: «Hvis man trenger hjelp, får man det som om man var en bror».

Det kanskje sterkeste eksempelet jeg får på noen som definerer sitt forhold til de øvrige i pol'en kommer fra Neha: «Ja! Dette er som en eneste stor familie», utbryter hun. Egentlig sitter hun bare ved siden av og lytter, og er ikke del av intervjuet, men mens mor Zarna må tenke seg litt om, er den unge tenåringsen ekstatisk i sin hyllest av pol'en som et sted å være ung, et sted å få venner. Moren har bodd her siden Neha ble født, og bor sammen med svigerinne Ami i en typisk utvidet indisk storfamilie.

Pol'ens tette familiepreg som en oppvekstformende ordning trekkes også fram av flere av de andre som har vært barn i Sheikh No Pado for ikke altfor lenge siden. Sonali mener «pol'en er som en eneste stor familie, og jeg er storesøster for alle de små ungene. Dette er et godt sted å vokse opp, og jeg har hatt det trygt og fint her». Hun får støtte av Amrish som på tilsvarende vis definerer seg selv litt som en storebror. Han er handelsskoleelev og bor med bror og foreldre. Familien har langvarige bånd til Sheikh No Pado.

Men alt er heller ikke bare fryd og gammen. Man ser noen markante skiller. For eksempel mellom beboerne som bor i delen av pol'en som ligger rundt chowken og de som bor i den ene khadkien, mellom jainer og ikke-jainer i pol'en og mellom beboerne som har flyttet til Sheikh No Pado og de som er en del av familiene som har bodd der i generasjoner.

Pol-boer Tarun sier det ganske enkelt: «Khadkiene er ikke en del av pol'en, men samtidig er de også en del av pol'en». Hans poeng strekker seg ikke til hvem som er hans venner og ikke, men er nok snarere ment formelt. Likevel er det et poeng som sier en god del om hvordan det oppfattes – både for de som bor i denne khadkien og for de som bor utenfor den. For på direkte spørsmål svarer Harshit fra khadkien at alle i pol'en er som i en familie. Men når han skal spesifisere hvem han kjenner i Sheikh No Pado, er ikke svaret like entydig. «Jeg kjenner alle i khadkien, men langt fra

alle i pol'en».

Inntrykket hans av ikke-jainer og innflyttere som *litt* mindre familie enn de andre understrekes også av en underliggende tone i fortsettelsen. «De fleste marwariene i Sheikh No Pado bor her i denne khadkien, utenfor er nesten alle jainer. Men det er likevel liten forskjell på de som bor her og der». Pranav er også innflytter, og bor også i samme khadki, og mener den er en del av pol'en, men sier også at den er annerledes enn resten. Også han understreker at «i denne khadkien kjenner jeg absolutt alle, og i pol'en de fleste».

I løpet av intervjuene framhever ulike informanter forskjellige trekk som skiller mellom *noen* pol-boere og enkelte andre. De har ikke bare kjennetegn basert på geografiske, religiøse eller botidsmessige skillelinjer, men også i noen grad sosioøkonomisk bakgrunn. Taruns kone Chhaya understreker den økonomiske likheten slik: «Ingen er fattige. Noen er middelklasse og andre er rike. Men vi hjelper hverandre, slik at de kan jobbe i huset vårt».

Toral mener forholdet mellom folk i pol'en er som i en familie. Etter åtte års botid i Sheikh No Pado, forteller hun likevel at «Vi har kanskje ikke bodd her lenge nok til *helt* å være en del av denne familien», et syn som støttes av Ami og Zarna som begge har bodd mer enn ti år i Sheikh No Pado. «Om vi kjenner alle? Så klart! Vi kjenner mange i nabopol'ene også. Men vi kjenner ikke så mange der som de som har bodd her lenge».

Blant informantene er det et fellestrekk å se på alle som bor i Sheikh No Pado som deler av samme utvidede familie. Man er likevel ikke en del av samme hushold, og det er heller ikke gitt at du er *like* mye i familie med alle eller at alle er like mye i familie med deg. Skillelinjene har blant annet lokalgeografiske og botidsbaserte trekk. Men man kan også se skiller basert på om du er jain eller ikke. Og gjennom Chhayas uttalelse om arbeidshjelp kan man se antydninger til at økonomien kan påvirke hvordan folk forholder seg til hverandre.

### *Bryllup i pol'en*

Mot slutten av feltarbeidet mitt giftet Harshit bort den ene datteren sin. Han har bodd ulike steder i Ahmedabad de seneste tjuefem årene, men er født og oppvokst lenger nord. Han og familien har god økonomi. Han er en *marwari*<sup>22</sup> O.B.C.<sup>23</sup>. Harshit og hans familie er altså plassert annerledes i hierarkiet enn handelsjainene. Og like selvsagt som det var at han skulle invitere resten av pol'en i bryllup, var det at han skulle invitere meg og tolken. Bryllup er en stor hendelse, en anledning til å vise at man har råd til å gifte bort ei datter. Enhver invitasjon som deles ut kan bringe vitner til dette

---

<sup>22</sup> En stor gruppe med medlemmer fra ulike kaster, finnes over hele India, men har en geografisk betegner som peker til et område vest i nabodelstaten Rajasthan (Singh 2003).

<sup>23</sup> Other backward class, administrativ kategori av svakerestilte klasser eller kaster som er kvalifisert for en grad av offentlig hjelp og støtte, men som likevel som oftest er høyere plassert enn de kasteløse (Frøystad 2005).



skuet.

Før selve festdagen hadde arrangementet holdt på i flere dager med formell forlovelse, brudens dag og brudgommens dag. Mye tid var brukt på å organisere og innlosjere de som kom fra fjern og nær for å overvære festivitaten. De fleste av *naboene* var kun innom på en kort visitt. De overbragte lykkeønskninger, leverte en ganske liten pengegave, og gikk hjem.

Dette virket å være som forventet fra Harshit, og veldig mye av storfamilien var der. Seremonien skjedde selvsagt i tilknytning til et hindutempel nær Sheikh No Pado. Og heller ikke selve bryllupsfesten tok plass i pol'ens «storstue», på chowken foran det største tempelet. Den var heller plassert i et trangere og mindre staselige område, i khadkien rett foran Harshits hus. Når jeg i ettertid spurte om hvorfor den ble holdt der, svarte både Harshit og Trupal, altså henholdsvis brudens far og en av de med lengst botid i pol'en, at det var det naturlige stedet å ha festen, basert på at det er der han bor. Måten svarene ble gitt på innbød ikke til å undersøke videre, men både *Amaaro Sheikh No Pado* (Kadia 2010) og bilder som henger på veggene for eksempel hos Tarun og Chhaya, viser til tidligere bryllupsfester som har vært holdt på den sentrale chowken.

Her er det altså ikke sikkert at Harshit og hans familie oppfattes som en så sentral del av «Sheikh No Pado som storfamilie» som de øvrige. Den familiemessige nærheten til ham og hans familie er ikke like stor som for de øvrige innbyggerne, og på spørsmål om benkene på torget er for alle, svarte Harshit at det er de jo, men sa samtidig at han ikke hadde tid til å bruke benkene. Heller drakk han te og skravlet i uteområdet ved sitt eget hus sammen med folk som bor i samme khadki eller folk fra utsiden. Det var også der han ba oss på te. Dette beviser selvsagt ikke at han ikke føler seg hjemme i området ved chowken, men det er et tydelig eksempel på at hans hverdagspraksiser ikke framføres i dette området.

Er det fordi Harshit er innflytter? Innflytterne til området som bor i de «nye» leiegårdene, bruker ofte benkene på torget betydelig mer, så det er heller ikke slik at torget bare er for de med lang botid i pol'en. Men de nye leiegårdene de bor i ligger også oppe ved chowken.

Er det fordi Harshit ikke er jain? I likhet med Harshit er også presten definert som hindu, om enn bramin, så med en høyere posisjon i kastehierarkiet enn Harshit. Og presten bruker torget. Det samme gjør Govind, som gjennom å være av rabari-kaste og jobbe med dyr slett ikke er høyt plassert, selv om de historisk sett klassifiseres som kshatriya eller kriger-kaste (Singh 2003).

Harshits manglende bruk av chowken kan dermed være så enkel som «Hva er nærmest?» Han har ingen tilknytning til noen av templene inne i pol'en, og han har ingen naturlige passeringer av torget. Dermed blir det en viss terskel. Hvis det er så enkelt som at Harshit ikke beveger seg noe særlig på hovedplassen, de andres viktigste møtested, fordi det ikke ligger nærmest, trenger ikke dette ha noen ønsket undertrykkelse i seg. I tråd med oppfattelsen av «naturlige grenser» på ulike

nivåer, altså både på store og sentrale og på små og usentrale felter i rommet, vil Harshit ifølge Bourdieu (1996b) føle en høyere terskel for å oppsøke chowken fordi han ikke føler noen naturlig deltakelse i det som foregår der.

Dette henger videre sammen med hvordan Christie (1989) beskriver virkninger av bruken av rom når han forteller om maskiner og de utilsiktede bieffektene av disse i *Camphill-landsbyene*. Han påpeker den grunnleggende gode hensikten bak etablering av arbeidsbesparende maskineri (intern telefonkommunikasjon, oppvaskmaskiner, gårds- og arbeids-redskaper), men også hvordan dette endret og reduserte folks tilfeldige sosiale møter. Som videre endret rammene for å bli tettere kjent og for å kunne løse småproblemer, da en vesentlig faktor for dette ligger nettopp i denne typen møter.

Med chowken som fellesområde, har Sheikh No Pado fortsatt god plass til å møtes tilfeldig. Men dette gjelder kanskje ikke fullt ut for de som bor i khadkien nærmest veien. Og man kan se hvordan flyttingen av toaletter fra torget og inn på siden av verandaen, samt innlagt vann med påfølgende stengning av brønner og vanntanker i Ahmedabads gamleby har gjort torget mindre hektisk og mindre sentralt som møtested. Nå kan man holde seg unna torget dersom man vil. Med gamle dagers vannhenting og toalettbesøk var det umulig (Kapoor 1996). Både Christie og Kapoor understreker altså hvordan oppgraderte fasiliteter endrer pågående sosiale prosesser. Flere av dem jeg har intervjuet hevder også at det sosiale samholdet i Sheikh No Pado var sterkere tidligere.

Bourdieu (1996a, 1996b) forklaringer av ulike kapitalformer viser til hvordan det trengs ulike former for kapital for ulik sosialisering av rom. Dermed blir det videre flere ulike typer sosialt rom som til sammen dekker det fysiske rommet rundt chowken i Sheikh No Pado. Harshit har en lav plassering i det sosiale feltet som tar utgangspunkt i bosted i pol'en. Han har en tilsvarende posisjon i det religiøst baserte feltet som peker til området nær de mest brukte templene. Følgelig vil hans romlige praksis i forhold til offentlige steder i Sheikh No Pado i stor grad kunne knyttes til hans egen khadki. Goffman utviklet teorier om hvordan vi spiller ulike roller på ulike steder, hvor det er forskjell på hva vi gjør når det er synlig for alle og hva vi gjør når det henvender seg til en mindre kjerne. I tråd med dette kan man si at området ved khadkien er Harshits fasade-område (*frontstage*).

«Et område vil oftest bli utpekt til enten fasade-område eller bakside-område i forhold til en opptreden som vanligvis foregår der, men det er også mange områder som ved en bestemt anledning fungerer som fasade-område, mens de i en annen forstand er bakside-område» Goffman (1992:107)

Av dette kan Harshits khadki være hans fasade-område, mens khadkien for andre kanskje kan ses på som bakside-område, hvor deres viktigste fasade-område vil være den sentrale chowken. Følgelig

vil spillerommet for hva som kan skje i Harshits khadki være annerledes enn det vil være på plassen. Som travel fabrikkdriver har Harshit også mer enn nok å henge fingrene i. Om chowken ikke framstår som hans naturlige fasade-område, kan dette i tråd med Bourdieu (1977, 1996a) ses på som en doksisk underordning, en strukturerende ordning hvor den som sitter med *makten*<sup>24</sup> og den som underlegges denne begge oppfatter dette som normalt, eller faktisk har kollektive forventninger om det, fordi det rent hegemonisk er «slik vi gjør det her».

«Rommet i den (sosiale) orden skjules i rommets orden», hevder Lefebvre (1991:289). Altså vil man gjennom å avsløre organiseringen av rommet også kunne si noe om hvordan ordenssystemet – systemet som ligger til grunn for sosial kontroll – og dets bakenforliggende maktstrukturer fungerer.

Som et hovedtrekk hevder Bourdieu (1996a) denne formen for strukturer og deres virkemidler blir dominansredskaper for gjennomføring av makt over samfunnet rundt, hvor symbolsk vold skapes av en norm-definerende habitus. Denne er ikke en totalt konserverende orden som låser samfunnet i et fast grep, men snarere et system som forårsaker en treghet i utviklingen, siden de sosiale praksisene er «et sosialt konstituert system av kognitive og motiverende strukturer» (Bourdieu 1977:76). I *Distinksjonen* skriver han:

«De kognitive strukturene som de sosiale aktørene anvender for å få praktisk kunnskap om den sosiale verden, er kroppsliggjorte, sosiale strukturer. «Fornuftig» oppførsel i verden fordrer en praktisk kunnskap om den sosiale verden som anvender visse klassifikasjonsskjemaer (eller, om en foretrekker, «klassifikasjonsformer», «mentale strukturer» eller «symbolske former» – disse uttrykkene er nesten utbyttable om en ser bort fra deres konnotasjoner). Dette er historiske skjemaer for persepsjon og vurdering som er frambrakt av den objektive klassesdelingen (i samfunnsklasser eller i alders- eller kjønnsbestemte klasser), og som virker uten at en er seg det bevisst og uten at en snakker om det. Disse inndelingsprinsippene er frambrakt av kroppsliggjøringen av et samfunns grunnleggende strukturer, de er felles for alle aktører i dette samfunnet, og det er de som gjør det mulig å frambringe en felles og meningsfull verden, en verden av felles mening, av «*common sense*»» (Bourdieu 2002a:211-2).

Her viser Bourdieu hvordan den fornuftige innbyggeren «leser» hva som er habitus på et område, og bruker sin sunne fornuft/*common sense* og slik sørger for å underordne seg doxa. Slik har det fysiske rom følgelig heller ingen mening utenom praksis (Bourdieu 1977).

Det vil være kapitalkrevende for Harshit å etablere seg på chowkens sosiale felter (eller å etablere chowken som sitt fasade-område). Siden det koster mer enn det smaker vil det være enklere

---

<sup>24</sup> Når jeg bruker betegnelser som «underordning» og «den som sitter med makten» sikter jeg ikke til noen statisk og bestemt gruppe som kontinuerlig undertrykker andre. Snarere forsøker jeg å vise til en til enhver tid dominerende diskurs. Menneskene som omtales som «undertrykte» i en slik situasjon kunne altså vært omtalt som «de som i den gitte sammenhengen er tilhengere av en avvikende diskurs». Noen vil i de aller fleste situasjoner være en del av den *dominerende* gruppen. Disse vil selvsagt ha makt over de som i de aller fleste situasjoner er del av den *dominerte* gruppen.

å velge vekk. Dermed kan Harshits khadki gjennom de som bor der og den praksis rommet utsettes for bli et rom som blir lavere i hierarkiet enn andre områder av pol'en. Siden Sheikh No Pado er en serie sosiale rom vil den romlige orden oppfattes og organiseres ulikt av de ulike innbyggerne i pol'en, og Sheikh No Pado er ikke en enkel fem mål stor jordlapp med 130 fastboende mennesker. Den har blitt en kombinasjon av ulike sosiale konstruksjoner som forholder seg til hverandre i tråd med Bourdieus (1996b:150) tanker om at det i «et hierarkisert samfunn [ikke finnes] rom som ikke er hierarkiserte».

### *Nærhet i pol'en*

På samme måte som den indiske familien ikke er som vår vante kjernefamilie, brukes heller ikke indiske hus som norske hus. Ønskene, kravene og behovene framstår som annerledes enn våre, og bruken av en bolig vil være annerledes. Familietilknytningen er på noen områder belagt av tabuer vi ikke har. Jeg observerte for eksempel ingen som hadde kjæreste mens jeg var i Sheikh No Pado. Mer sentralt opp mot denne oppgaven er hvordan det fysiske bomiljøet er tettere, og *ønskes* tettere enn hva vi er vant til. Dette påvirker selvsagt bruken av de fysiske rommene.

Sonali er en ung kvinne, tidlig i tjuårene. Hun følger noe som framstår som et ideal i nabolaget, og holder på med en høyere utdanning. Og hun bor fortsatt hjemme hos familien i et hus som verken er blant de største eller minste. Dersom alt hadde vært i bruk, ville de fire menneskene som bor i huset hatt fire rom og kjøkken til rådighet. Med en norsk tilnærming ville det ikke være utenkelig å forestille seg et foreldresoverom, to øvrige soverom og en stue, i tillegg til kjøkkenet som hjertet i hjemmet. De har valgt en annen løsning, og jeg mener dette kan knyttes tett opp mot hvordan indisk tilnærming til bolig foregår. Sonali og hennes middelklassefamilie bruker bare to av rommene som benyttes til spising, opphold og å sove på. Den fysiske nærheten mellom familien og dens medlemmer er altså gjennomgående minst like tett som den sosiale nærheten, der det nok forventes at familien rundt Sonali skal være sterkt involvert når hun som ferdigutdannet skal finne en ektemake om få år.

Innenfor hjemmet er ikke organiseringen av rommene så faste som i et norsk hus. Den som har adgang har gjerne adgang til alle husets rom. Rommene veksler gjerne i funksjon gjennom dagen. Det som er soverom om natten er gjerne oppholdsrom om dagen. Kjøkkenet og det lille *pujarommet*<sup>25</sup> har brukseksklusive funksjoner, mens de resterende er fleksible (Pramar 1989).

Slik fyller nærheten i Sonalis families hus behovene i en *indisk* hverdag. Hadde de siste rommene vært i bruk utenom når det kommer slektninger eller andre overnattende besøkende langt

---

<sup>25</sup> Bønnerommet, hustempelet

borte fra, ville nærheten forsvunnet.

«India» følger ingen lærebok eller mal. Ulike lokalsamfunn og kaster har svært ulike normer. Selv på temmelig standardiserte felter bryter noen med normen. Ta for eksempel tanken om den utvidede indiske storfamilien og tettheten i denne. Ikke alle klarer å leve den formen liv som prinsippene bak denne foreskriver. Det merker vi når Pranav, som er i sekstiårene, forteller om sitt forhold til moren. Inntil for rundt tjue år siden bodde han sammen med henne i en annen pol. Forholdet dem i mellom gikk på tverke, og han bestemte seg for å flytte. På et vis som fortsatt er innenfor tradisjonen med storfamilie, bor sønnen hans og sønnens kone fortsatt hos Pranavs mor, mens Pranav altså bor i Sheikh No Pado sammen med sin kone. Og kona drar – fortsatt innenfor tradisjonens rammer – til mor for å bidra med husarbeid der hver eneste dag. Slike handlinger understreker skjæringspunktet mellom stramme regler og en pragmatisk håndhevelse av disse.

### *Pol'en som småsamfunn*

I forlengelse av familien, finner man i det indiske samfunnet landsbyen. Hjemlandsbyen definerer hvem du er, og vil bidra til å knytte det sosiale livet ditt og mulighetene dine sammen. Gandhi (2009) mente landsbyen var selve hovedbyggesteinen i det indiske samfunnet, og hadde et uttalt ønske om å styrke dens rolle som en kjerne for alt som skulle skje. Urbaniseringen gikk i en annen retning (Rao UÅ), og dette har bidratt til å utfordre eller endre kaste- og slekts-forståelse i det moderne India (Vatuk 1972, Donnera 2008). Man har fått et samfunn i endring.

Rowe (1973:212) hevder fokuset på denne dikotomien er for markant, og mener byen og landsbyen i India «simpelthen er forskjellige deler av samme system». Et tett og lite samfunn som Sheikh No Pado har en nærhet som veksler mellom den nærheten man forventer i en by, den fysiske nærheten som er knyttet til byens tradisjonelle form med geografisk tetthet bestående av hus som står tett i tett, og den nærheten man heller finner på den indiske landsbygda, der relasjonene som binder folk og grupper sammen sosialt, kaste- og slekts-messig er de dominerende.

Slik synliggjøres Sheikh No Pado som småsamfunn. Blant innbyggerne i Sheikh No Pado ser også mange disse faktorene når de snakker om livet i pol'en: «Landsbyliv er mye bedre enn dette. Det er enda mer fredelig. Du får fersk mat og det er et ukomplisert, men flott liv [...] Jeg ville være rastløs i noen dager om jeg flyttet til en landsby, men så ville jeg finne meg til rette», forklarer Pranav.

Ulike innbyggere i Sheikh No Pado svarer forskjellige ting på spørsmål om landsbylivet kan gjenfinnes her. Uten tydelig mønster hevder noen at landsbyen i mye større grad har luft, ro, avstander og plass, og argumenterer utfra *fysiske* faktorer. De som ser på de *sosiale* faktorene

knytter nære, familieliknende bånd til sin definisjon av Sheikh No Pado som noe landsbyaktig.

Kubonden Govind angriper problemstillingen med dyrene i fokus: «Jeg bryr meg mer om kuene enn mitt eget, og kuene ville ha det bedre i en landsby enn de har det her». Tridev er født i Ahmedabad, og trives i Sheikh No Pado, men vektlegger likt: «Landsbylivet er hundre prosent best. Bylivet er for anstrengende, her er det for mye makt og penger og tullinger. Det er ved åkrene og gårdene du får fersk melk og friske grønnsaker og frisk luft». Ami balanserer de to synene: «Det er noen tydelige forskjeller. I landsbyen vil det være mange som ikke går godt sammen, slik er det ikke her. Men måten folk blir sett på er lik, så det er klare likheter også. Folk i landsbyen tar vare på hverandre, gir hverandre mat, osv., så livet i landsbyen er egentlig *enda* bedre».

Toral: «Byen er mye mer forurensset enn landsbyen, selv om pol'en er roligere enn utenfor, men kuene ute i landsbyen er bundet, så man merker mindre til møkka». Chandrakant: «Det sosiale livet, tradisjonene og tettheten i en pol ligner på en landsby, men landsbyens folk er tettere knyttet til jorda. Pol'en er både fredelig og nær på samme måte».

### *Oppsummering*

Gjennom dette kapittelet har jeg argumentert for at det fysiske rommet ikke eksisterer uavhengig av det sosiale rommet i Sheikh No Pado, og har vist hvordan det sosiale rommet fungerer både på helt enkle og litt mer komplekse måter. Slik viser jeg hvordan ulike deler av pol'ens fellesarealer ikke er like tilgjengelig til alle de samme handlingene for alle innbyggerne i pol'en.

Videre har jeg sett på grunnlaget for familien – knyttet opp til tanken om storfamilie – som grunnleggende organiseringsenhet for Sheikh No Pado. I dette tydeliggjøres hvordan familien som grunnelement preger nabolaget på to plan. Det første basert på det tette *fysiske* som låner fra standard organiseringen av en indisk by. Det andre basert på det tette *sosiale*, hvor den indiske landsbyen har en annen form for nærhet eller tetthet basert på en sosial, slektsmessig og kastebasert nærhet eller tetthet.

Og i Sheikh No Pado finnes da begge disse ulike prinsippene for tetthet som grunnlag for nabolagets organisering. Dermed gjør de det tydelig hvordan familien, småsamfunnet og til slutt pol'en på særegent vis organiserer menneskenes sosiale rom akkurat her. Videre i oppgaven vil jeg ta med denne doble nærheten i en diskusjon av hva det medfører i dette nabolaget.

## *Dominans, makt og religion i Sheikh No Pado*

I forrige kapittel viste jeg hvordan pol'enes særegne organisering av sosialt liv er basert på landsbyens og byens grunnleggende prinsipper. Videre skal jeg i dette kapittelet vise hvordan disse nærhetsprinsippene kombineres på nabolagsnivå, for å tydeliggjøre Sheikh No Pado som arena for organisering av sosial kontroll. Gjennom kapittelet skal jeg altså skape en forståelse for hvordan Sheikh No Pado preges av dominans og makt, sanksjonering og internalisering.

Både formelle og uformelle varianter av slike former for sosial kontroll utøves på ulike nivåer i samfunnet. Selvsagt også her. Jeg vektlegger ikke hvordan det juridiske gjør det ulovlig å ta livet av noen i nabolaget, men bruker snarere empirien til å belyse det uformelle. Dermed ser jeg for eksempel på hvordan Bourdieus forståelse av ulike kapitalformer kan tilpasses hverdagslivet i Sheikh No Pado. Gjennom å studere nabolaget og dets innhold både på aktør- og struktur-nivå viser jeg dermed hvilke prinsipper ordenssystemet i Sheikh No Pado bygger på.

### *Sosial kapital i Sheikh No Pado*

Når Bourdieu (1977, 1996a, 1996b, 2002b) beskriver sosial kontroll, bruker han knapt ordet kontroll. Snarere viser hans praksisteorier for ulike kapitalformer på ulike felter *hvorfor* en handling gjennomføres. Tilsvarende vil man gjennom denne forståelsen også kunne forstå hvorfor en handling som *ikke* gjennomføres forblir ugjort. En av mange måter å tilegne seg sosial kapital i Sheikh No Pado er gjennom flittige besøk i Palitana<sup>26</sup>. Kapital akkumuleres av mange besøk på toppen av trappene (opp og ned, opp og ned igjen i solsteiken). Gjentatte kilder under feltarbeidet mitt kommuniserer dette på ulike måter: Sonali gjennomfører *arti* i tempelet, og passer på å ofre også foran bildet av tempelbyen, siden det kan knytte den til folk som ikke får dratt dit, en annen jente trekker fram en familie hun kjenner som drar til Palitana hver måned. En kar nevner en kollega som hadde fått beskjed av sin guru om at alt ville bli bedre dersom han gikk de drøyt tre tusen trinnene femti ganger, atter en annen nevner tilforlatelig i forbifarten at det har gått bra med brorens business etter at han gikk de 290 kilometerne fra Ahmedabad. Denne praksisforståelsen er den samme som Bourdieu (1996c) kaller «de sosiale goders økonomi», hvor den fattige lidende kunstneren (eller i dette tilfellet den oppofrende jain) får anseelse gjennom å hengi eller ofre seg, uavhengig av om det uttalte målet med denne oppofrelsen er egen utvikling og egen suksess.

Subtile sosiale kontrollmekanismer presser på for at man skal gjøre dette. Eller at man i hvert fall *ikke* skal *la være* å gjøre det. Mekanismene kommer til syne når andre snakker om eller

---

<sup>26</sup> Hellig jainsk tempelby i Saurashtra i Vest-Gujarat.

handler basert på den sosiale kapitaloppnåelsen fra besøket. Denne kapitalen blir privat opparbeidet, men virker på et kollektivt felt. I hvilken grad man kan utøve videre individuell sosial kontroll basert på den handler da om hvor mye symbolsk makt man har, blant annet gjennom mengden av opparbeidet sosial kapital basert på formelle og uformelle handlinger. Det å være medlem av styret i *tempelstiftelsen*<sup>27</sup> eller å ta seg av praktiske og organisatoriske oppgaver ved sosiale tilstelninger i pol'en er eksempler på det formelle, mens uformelle sider for eksempel kan knyttes til nevnte tempelbesøk eller å mate fugler eller løshunder. I denne sammenhengen framstår det også gjennom Pranavs kommentar om kjøttspising hvor grunnleggende det er med et vegetarisk kosthold, og hvor negativt det ville være for den sosiale kapitalen ikke å holde seg til det.

### *Feltet Sheikh No Pado og dets habitus*

Bourdieu (1996b) bruker felter for å vise hvordan ulike former for kapital virker, og understreker at feltets yttergrense går der dets feltspesifikke kapital slutter å virke. Det vil således i liten grad være mulig for en fattig kunstner å hente kapital fra et annet felt, dersom feltene ikke overlapper. Slik er det også i Sheikh No Pado. Siden pol'en er et sosialt rom preget av et ganske lukket, tett befolket fysisk område, hvor beboerne har sterke sosiale og religiøse bånd, mange felles fritidsinteresser, og tilhører samme kaster og sosioøkonomiske sjikt, vil det her være større grad av overlapping mellom ulike felter innenfor pol'en. Oftest er derfor Sheikh No Pado *ett* sosialt felt. Pol'en vil i seg selv utgjøre et mini-felt som er en del av et større jainfelt eller (enda større) hindufelt. Informantene mine ser selv på jainismen og hinduismen som nært beslektet. Blant annet sa flere informanter – på ulikt vis – «Jeg er jain, hindu». Også i litteratur om kasteroller og religion i India plasseres jainismen gjerne tett på hinduismen. Inden (1990) viser hvordan hinduismen ikke er noen ortodoks religion, og svært mange ser jainismen som en uortodoks bevegelse basert på handelskastene i et større høykastehindufelt (Brockington 1997, Jasani 2010). Dette understrekes også av at en, i tråd med hva Carrithers og Humphrey (1991b) sier er ganske vanlig, (hinduisk) bramin er prest i det største templet i Sheikh No Pado.

Bourdieu (1996c) opererer også med begrepet 'religiøs kapital'. I et litt forenklet bilde kan dette forstås som sosiale og kulturelle kapitalformer *som virker* på religiøse felter. Disse er vesentlig større og sterkere i India enn hvordan vi er vant til at slike felter oppfattes, og har slik også et bredere *kulturelt* virkefelt. Jainismen blir dermed en grunnleggende identitetsbærer i den sosiokulturelle stedsforståelsen av Sheikh No Pado. Slik er det få begrensninger i hvor jainismens

---

<sup>27</sup> Templene i Sheikh No Pado er ikke nødvendigvis organisert *akkurat* som en stiftelse, men begrepet dekker forståelsen av dens samfunnsfunksjon.



kapital slutter å virke i pol'ens rom. Selv om feltet jeg forsket på kan defineres som et religiøst felt, eller et sosialt rom dominert av religiøst betinget praksis, vil det i en konservativ forståelse av begrepet være feil å si at hoveddelen av kapital som veksles inn i dette feltet er religiøs kapital. Selv kapital som oppnås ved religiøst betingede hendelser så som å holde seg til et vegetarisk kosthold er snarere (bredere) sosial enn (mer snever) religiøs kapital i denne sammenhengen.

Bourdieu (1977) forklarer handlinger på et felt med bakgrunn i habitus som da viser hvordan feltet som helhet forstår, verdsetter eller prioriterer kapitalformer likt. Habitus binder her sammen synspunkter basert på *aktører*, forstått som individene som virker på feltet og som tilegner seg kapitalen, og *strukturer*, forstått som feltene der kapitalen omsettes (Sandberg & Pedersen 2006).

Den sosiale kontrollen definerer altså hva som er korrekt. Hva som er den underliggende normativt korrekte oppførselen for Sheikh No Pado utgjør nabolagets habitus. I denne sammenhengen er premissene for «Vi spiser ikke kjøtt her» habitus. Avholdenhet fra kjøttspising blir følgelig en kollektiv maktposisjon i det lille jainfeltet Sheikh No Pado. Dermed kan man forstå habitus som hvordan helheten, praksis eller vanen (det strukturelle) i feltet definerer tillatt handlingsmønster for enkeltpersonene (aktørene) som skal eller skal la være å begå en handling. Habitus blir således det grunnleggende for den primære sosiale kontrollen. Når jainismen vektlegger *ahimsa*<sup>28</sup> som sentral faktor på veien mot frelse, blir dette grunnleggende for hvordan brudd med denne normen oppfattes. I jainismen vil ens *karma*<sup>29</sup> farges av hvor godt man følger reglene, noe som atter påvirker hva man gjenfødes som i neste liv (Borgland 2011). Men oppfyllelse av jainismens kostholdsregler vil *også i dette livet* vise at du har forstått reglene, at du har internalisert budskapet. Det vil følgelig gi deg sosial kapital i jainfeltet. Tilsvarende vil brudd på reglene kunne markeres med sosial kontroll mot deg, i form av ulike sanksjoner.

«Kontrollen kommer av seg selv. Den er i samværet. Den behøver slett ikke være verken bevisst eller planlagt. Kontrollen kan være i form av en spøk eller et slag. Men i det vanlige miljø og av folk som ikke er der spesielt for å kontrollere» (Christie 1982:29).

### *Utvidelsen av feltet*

Mange andre, spesielt høykastehinduer, følger mange av de samme reglene som jainene. For hinduer av lavere kaster vil det i mindre grad være viktig å la være å spise kjøtt. Og for muslimer er dette ikke en regel i det hele tatt. Slik vil avstanden mellom jainer og disse være større enn når det gjelder jainer og høykastegruppene (Brockington 1997).

---

<sup>28</sup> Grunnleggende, total ikkevold.

<sup>29</sup> Sum av jordiske handlinger.

Dermed ser man at jainismens grunnregler, som utløser sosial kapital som virker på et jainfelt, også har en virkning utover sitt hovedfelt. Vi kan følgelig se at det høykastehindureligiøse handelskastefeltet i hvert fall delvis overlapper jainfeltet. Denne formen for strukturer og deres virkemidler blir dermed dominansredskaper for gjennomføring av makt også over samfunnet rundt.

Goffman (1992) viser hvordan sosial kontroll fungerer på scenene vi oppfører våre liv på, gjennom å fokusere på atferdsendringene som skjer. Han illustrerer det med at pornografiske bilder forsvinner fra byggeplassene når kvinnene begynner å arbeide der. Disiplineringen tar ofte en internaliserende form, men der man kanskje har sett at det kastes noen lange blikk eller at de nye kvinnelige arbeiderne setter seg med ryggen mot bildene. Det foregår en subtil sanksjonering først, før internaliseringen tar over. Hvordan disse bildene så *ikke* dukker opp igjen har en parallell til hvordan man i en jainsk pol holder et vegetarisk kosthold, uavhengig av om man tilhører en kaste som normalt sett ville spise kjøtt eller ei.

### *Gradering av reglene*

Kjøtt spises ikke i dagens Sheikh No Pado. Dermed trenger man heller ikke sanksjonere mot det. Pol'en framviser også liten grad av sanksjonering mot brudd på øvrige matregler, som spising etter solnedgang eller spising av underjordiske grønnsaker (hvitløk eller løk, kanskje spesielt aktuelt for mindre luktsterke grønnsaker som potet). Selv om Chhaya forklarer at hun aldri har spist noe slikt, overholdes ikke disse reglene strengt. I et fysisk tett samfunn som dette er både *hva* man spiser og *når* man spiser det offentlige handlinger. Damene i pol'en kommer hjem med en bunt gulrøtter i den åpne kurven selv om det er etter diwali, og jainismens matregler da forbyr spising av dette. Hele pol'en kan høre det når mor roper familien inn til middag selv etter at det har blitt bekmørkt. Det viser seg altså at det ikke sanksjoneres mot brudd på *alle* matregler i Sheikh No Pado. Snarere framkommer et gradert mønster. På dagen for feiringen av jainismens grunnlegger Mahaviras fødselsdag 16. april, spiste alle husholdninger jeg så middag før mørkets frambrudd. Altså kan det framstå som om det på en slik merkedag er viktigere å overholde denne regelen enn ellers.

Slik jeg oppfattet det overholdt enkelte familier tydeligere regelen om ikke å spise etter solnedgang, uten at det virker som om disse direkte påtaler det når noen andre gjør noe som strider mot grunnleggende normer eller at det påvirker om disse blir nevnt blant de med makt i pol'en.

### *Andre sosiale felter i Sheikh No Pado*

En rekke eksempler viser at selv om jainfeltet Sheikh No Pado virker som ett felt, også til dels ut av

nabolagets *fysiske* grenser, så virker også *andre* felter inn i nabolaget. 'Jainfeltet Sheikh No Pado' fungerer også på de som ikke er jainer, men ikke-jainene har også øvrige felter som styrer sin hverdag. Et av disse feltene er basert på egne kasteforhold. Govind viser en innarbeidet særordning blant rabaris, et forhold som kun angår hans familie i Sheikh No Pado, pluss tusener av andre i Gujarat og Rajasthan for øvrig (Singh 2003). Dette er ikke en lov, men den følges som om den var det. Man kan kalle det kaste-habitus. «I min kaste gir man mye *dowry*<sup>30</sup>, nesten 100 *tola*<sup>31</sup> gull for å gifte bort ei jente. Derfor må du ha 2-3 jobber for å kunne følge opp», forteller han. På tross av at det formelt sett er ulovlig, er praksis altså viktigere enn loven.

### *Panchen*

I indiske landsbyer, småsamfunn, yrkesgrupper og kaster, har man tradisjonelt gjerne hatt en *panch* eller *panchayat*<sup>32</sup>. Det valgte «eldsterådet» bestående av fem mennesker med troverdighet i nærmiljøet trer inn når store eller små konflikter skal løses. Er det en konflikt mellom to eller flere landsbyer eller kaster/kastegrupper, kommer de ulike panchene sammen for å løse opp (Ruud 2003). Sann var det også tidligere i Sheikh No Pado.

Tarun: «Panch? Nei, nå samles vi alle sammen for å bli enige. Etter at den nye generasjonen kom, har vi begynt å gjøre ting annerledes». Utviklingen bekreftes av andre intervjuobjekter. Tidligere ble denne rådslagningen holdt ved det eneste lille treet i pol'en, kun noen meter nedover «hovedveien» fra den store plassen (Kadia 2010). Selv om det tradisjonelt var et råd på fem som diskuterte og avgjorde, var debatten og tilstedeværelsen åpen for alle. I dagens Sheikh No Pado er panchen borte, og ting må løses på mer uformelt vis. I denne endringen sier mange av de som ikke tar så aktiv del i det daglige sosiale livet på torget at de ikke vet hvordan ting er bestemt, og at beslutninger blir til over hodet på dem.

Mine informanter beskriver ulike maktkonstellasjoner i pol'en. Sonali og Amrish mener de voksne har mest makt. Trupal: «Det var en panch i pol'en. Det er det ikke lengre, men det er fortsatt noen som bestemmer, spesielt over templene. Tidligere var det i hovedsak *Kadia-folk*<sup>33</sup> som bodde her. Nå bor det færre folk her. Det medfører færre problemer og færre bestemmelser. Imidlertid bestemmer *Lalit-bhai*<sup>34</sup> mye».

Lalit bor i dag utenfor pol'en, men eier eiendom inne i pol'en, og trekkes frem av flere som

---

<sup>30</sup> Medgiften en datter har med inn i ekteskapet, ulovlig i India siden 1961 (<http://wcd.nic.in/dowryprohibitionact.htm>), men fortsatt svært vanlig.

<sup>31</sup> Gammelt indisk mål. En tola er 11,66 gram, totalt altså rundt ett kilogram.

<sup>32</sup> 'Panch' betyr fem. En slik panch finnes i dag i 39 % av pol'ene, og av disse er tre fjerdedeler ganske passive. Det gir under 40 aktive i Ahmedabads 360 pol'er (Berenschot 2011).

<sup>33</sup> Chandrakant forteller at dette er en kaste (hovedsakelig jain) som produserer tekstiler.

<sup>34</sup> Bhai betyr storebror, og er en honnør-term som indere gjerne bruker om folk som står dem nær.

mektig. Debashish forklarer at Lalit og pol'en ser på hverandre som noe sammensatt. Lalit ser folk i pol'en fra utsiden, og når han er der «rydder han blant annet opp i ukulturen med folk som parkerer på de underligste vis i pol'en». Chandrakant mener den sosiale kontrollen i dagens Sheikh No Pado er betydelig svekket fra hans tid: «Jeg er bekymret, og syns ikke det gjøres nok for å kontrollere hva som skjer i pol'en. Det finnes ingen panch, og før den ble avvirket ble den mest brukt til festivaler».

På direkte spørsmål, hevder Chandrakant å være opptatt av ikke å skulle leve i fortiden, at definisjonsmakten over Sheikh No Pado ikke er hans, og at han vil «la pol-boerne gjøre som de vil». «I flere år dro jeg dit *hver* kveld for å drikke te, spise *nashta*<sup>35</sup> og snakke! Det var å leve i fortiden, og jeg kan ikke leve i den for alltid». Samtidig samler han fortsatt nåværende og tidligere beboere til uregelmessige Sheikh No Pado-treff. Han gir ut bøker om hvordan det er og var i Sheikh No Pado, og har et glødende engasjement for at pol'en fra hans barndom skal leve videre.

### *Politikk i pol'en*

Med denne forståelsen av at de utenfor har makt, pekes det både til Chandrakant, Lalit, de som sitter i tempelstiftelsenes styre og andre. Som lokalforfatter nevnes Chandrakant også av flere på et annet område, fordi han forteller historien om hva området er og har vært. Når panchen har forsvunnet, har dette også åpnet for tydeligere partipolitiske aktører med utgangspunkt utenfra, noe som svekker pol'en. Berenschot (2011) viser hvordan en slik framvekst av lokalpolitikere også medfører en framvekst av *chamchas*<sup>36</sup>, som medfører en ytterligere svekking av lokal deltakelse.

«Kildene til lokal autoritet har endret seg. Før framveksten av *chamchas*, var de mest prominente innbyggerne i pol'en – gjerne medlemmer av panchen – respektert på grunn av mange ikke-politiske hensyn, som rikdom, alder, profesjonell suksess eller familiemessig prestisje» (Berenschot 2011:56).

Tridev forteller at det er politikk i pol'en. «Det er Kongresspartiet mot *B.J.P.*<sup>37</sup>. Slikt blir det bare krangler og diskusjoner av».

Både Béteille (1965) og Ruud (2003) viser til at ordet 'politikk' er negativt ladet i India. Som Tridev forklarer, nører politikk opp under konflikter mellom innbyggerne. Men Béteille viser også til maktutøvelse som noe som skjer på svært ulike nivåer, fra det uformelle og hverdagslige, via pancher og andre mellomnivåer til det som hender gjennom mer organiserte partier. Basert på Webers skille mellom autoritet og makt understreker Béteille hvordan noen som har makt, likevel ikke nødvendigvis har autoriteten til å utøve denne i lokalsamfunnet. Den reelle makten kan dermed knyttes sterkere til sosial kontroll eller en forståelse lik Bourdieus (1996a) ulike kapitaltyper. Med å

<sup>35</sup> Snacks (ordet dekker både frokost og kvelds)

<sup>36</sup> Sleske ja-menn som støtter *sine* politiske kandidater til det ekstreme.

<sup>37</sup> Populistisk hindunasjonalistisk parti hvor Narendra Modi har vært delstatsminister i Gujarat siden 2001. Det eneste tilnærmet landsomfattende partiet i India ved siden av Kongresspartiet (Spodek 2010, Berenschot 2011).

sammenholde dette med Béteille (1996), ser man hvordan kaste- og renhets-forståelse har en reell betydning for hvem som bestemmer hva som kan og ikke kan gjøres i Sheikh No Pado.

Tridev støtter opp under Bourdieus forklaringsmodell når han videre sier: «Alle pol'er har noen med makt, enten de har mest penger eller gjør mest sosialt arbeid i polen», og han får følge av Pranav: «Noen bestemmer mer enn andre, sånn som Tarun-bhai for eksempel, og noen i de ulike khadkiene. De er ikke sjefer, men vi hører litt ekstra etter hvis de sier noe. Det henger sammen med at de har bodd her lenge, og at de tar initiativ til å få gjort ting».

Men den lokale makten over området handler i vel så stor grad om de som bedriver den direkte, kontrollerende virksomheten «på gata», altså hvem som faktisk tar avgjørelsene der og da om hva som er lov og ikke lov i Sheikh No Pado. Praksisen på dette feltet henger sammen med Jacobs' (1961) tanker at et område som er i bruk er trygt, mens et område som er forlatt er utrygt. Hva som skjer i et boligstrøk styres nemlig av blikkene som følger livet på fortauet. Blikkene kontrollerer dermed det som skjer der.

### *Blikkene i Sheikh No Pado*

Slik lokal maktutøvelse hvor man holder tett oversikt over de som kommer inn i nabolaget, er bakteppet når Ami og Zarna kastet ut det de kaller «noen uniformerte tiggere» en formiddag. De to damene tok klesvasken ved vannposten på den store chowken, og så de som kom. De to likte ikke at noen var der for å samle inn penger og gikk resolutt til verks med tydelig beskjed. Noe av årsaken til at damene så på «tiggerne» som uønsket var at de var der for å samle inn penger til en politisk ungdomsgruppe, tilknyttet organisasjonen Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), den ideologiske kjernen i den hindunasjonalistiske bevegelsen (Varshney 2002). Ami og Zarna var både høylytte og svært bestemte, slik at de gjorde det utrivelig for «tiggerne» å være i Sheikh No Pado.

Under intervjuet senere samme dag, jobber damene med forskjellige huslige oppgaver, og Zarna forteller at det de holder på med ikke er arbeid. I deres øyne framstår altså ikke det typiske kvinnearbeidet – husvask og klesvask, matlaging og brodering, applikasjon på klær og småsalg av medisiner – som arbeid. «Det er å ta vare på hjemmet», insisterer Zarna, selv om de to siste oppgavene også direkte bringer inntekt til familien. Zarna ler når jeg konfronterer henne med at dagen virker travlere for damer uten arbeid enn for menn med. Jeg er imidlertid usikker på i hvilken grad man skal gi dette stempel av sosial kontroll. Men at de gjør handlingene og knytter disse opp mot ikke-arbeid henger sammen med at det i deres verden tas for gitt at verden skal være slik, altså er det en systematisk underordning til habitus (Bourdieu 1977).

## *Å gamble foran Gud*

Internalisering, makt, sanksjonering og habitus vender stadig tilbake i Sheikh No Pado. Neha, datteren til Zarna kommer med et eksempel: «Ingen forteller oss det. Men vi vet jo at det er gambling, og vi skal jo ikke gamble foran Gud. Derfor prøver vi å spille kort et annet sted». Dette har en klar parallell til en historie Kadia (2010) forteller. Da spiller de også på trappa til det ene tempelet. Konfrontert med det – og det han kaller sin liberale holdning til jainismen – forklarer Chandrakant nå: «Man kunne spille kort eller andre ting i pol'en, men man måtte gå utenfor for å røyke». Verken Chandrakant eller særlig mange av vennene hans røykte. Men andre pol'er hadde jainer som røykte, selv om de sosiale normene sa at man ikke skulle. «Helseaspekter er sentrale i jainismen». Parallellen mellom dette som *ikke* kan gjøres og noe Chandrakant forteller fra sin barndom at *måtte* gjøres er opplagt: «Vi ble spurt om vi ville gå på markedet for å handle grønnsaker for en av damene». Jeg spør om de kunne svare nei, og svaret kommer umiddelbart med et smil: «Selvsagt ikke». Her ser vi altså bruk av sosial kontroll i Sheikh No Pado for å fortelle hva som kan gjøres og hva som ikke kan gjøres.

Nå vil jeg videre bevege meg fra dette aktørdrevne over til et perspektiv som i større grad er forankret i hvordan Sheikh No Pados vegger og gater, rom og bygninger utgjør et eget både fysisk og sosialt rom, og dermed hvordan dette rommet fungerer som arena for sosial kontroll.

## *Tavle, benker og rom*

Chowken i Sheikh No Pado er selve livsnerven i pol'en. Den er ikke et handelstorg, men snarere en bred sosial plass tilrettelagt for ulike typer tilfeldige og planlagte møter. Arish forteller:

«Om morgenen går folk til templet for bønn. Så er dagen rolig, men etter klokka fem er det aktivitet, ungene leker, spiller cricket og folk gjør andre ting. På kvelden sitter folk gjerne ute på plassen og skravler til det blir sent [...] Under jordskjelvet<sup>38</sup> sov alle ute på plassen».

Ami og Zarna: «På ettermiddagen kommer det mange fra andre pol'er, og man begynner å spille og leke. Til og med vi spiller badminton». Plassen er altså både en lekeplass for folk i alle aldre og en samlingsplass for utveksling av nyheter fra pol'en. Chhaya: «Inne har folk små, tette rom. Når det er varmt vil folk sove ute på chowken».

Det framstår som en enighet om at dette er et likeverdig rom der alle kan delta. Tarun forklarer: «Alle kan snakke med alle på chowken. Ved store hendelser<sup>39</sup> samler folk seg på benkene

---

<sup>38</sup> Gujarat var i 2001 rammet av et stort jordskjelv som tok livet av mange tusen nord i delstaten. Skjelvet ødela også mange hus og tok mange liv i Ahmedabad (Yagnik & Sheth 2011).

<sup>39</sup> Utfra sammenhengen og måten det sies på forstås det her som både positive som cricketmesterskap og negative som

for å utveksle nyheter. Men også ellers». Arish er enig. «Sitteplassene er for alle, ikke bare *polvala*<sup>40</sup>».

På plassen er det også tavler hvor det skrives beskjeder med kritt. De kan romme ulike typer innhold, fra det klart opplysende (Harshit: «Jeg skal skrive en beskjed om at datteren min gifter seg, og at alle er velkomne») til det som bærer tydelig preg av sanksjonering. Tarun: «Under de store festivalene kan programmet stå der, men under siste *navratra*<sup>41</sup> skrev vi også at det ikke var lov å parkere på plassen. Dette var myntet på folk utenfra, siden vi også feiret festivalen her inne».

Tarun utdyper på en måte som understreker hvordan internalisering fungerer, for han sier at det forventes at alle kjenner og kan enkelte regler og normer: «Tavla er for de som ikke vet om alle tingene. I tilfelle det er noen episoder. Alle kan skrive det hvis det er noe». Govind sier «Tavla kan brukes til religiøse eller andre større hendelser, men også om noen har mistet noe. Jeg har brukt den mange ganger». «Folk kan bruke tavla hvis de vil organisere en tur til Palitana», forklarer presten. Mens han snakker om bruken av tavla, avbrytes han av forskjellige som går forbi, og selv om han er en voksen prest og de andre kan være gutter eller jenter i ulik alder, så er det ingen tegn til at han er den ubestridte autoriteten på området. Meningsutvekslingen er balansert. Og selv om flere andre informanter er opptatt av tavla, er det også mange som aldri har brukt den.

At livet på plassen i all hovedsak oppfattes som et sosialt gode, er det ingen tvil om. Det er slik alle innbyggerne beskriver det, og det er slik de oppfører seg. Chhaya: «Vi har et godt liv i pol'en. Hvis vi kjeder oss, kan vi bare åpne døra og gå ut. Før vi aner det har det gått en halvtime». Trupal: «Jeg sitter mye her på plassen, roer meg ned, hviler, deltar sosialt, snakker med folk hele kvelden». I forbindelse med våre opphold i pol'en, så jeg og tolken gjentatte ganger at kona nærmest måtte dra ham med hjem. Det utviklet seg nærmest til en krangel om han måtte spise mat. Han ville heller sitte og observere livet!

Eksemplet med Harshit i forrige kapittel viste at selv om torget er et sted hvor alle *formelt* sett kan tilbringe tiden, så er det ikke noe alle *gjør*. Det er et skille mellom uttalt teori og romlig praksis i bruk av plassen. Amrish viser at også mer spesifikk bruk har begrensninger. «Alle kan sitte, men Trupals plass ved tempelet er det ingen som rører. Hva som hadde skjedd da vet jeg ikke, men det handler nok hva slags humør han hadde vært i den dagen». Den plassen er selvsagt ikke noe mer hans enn noen annens, formelt sett. Tempelet er eldre enn Trupal, tempeltrappa likeså. Han betaler ikke leie for den, og det er ingen papirer på at det er hans plass. Men det har blitt sånn, og etablert praksis, romlig habitus, forteller dermed at det er hans plass likevel.

---

opptøyer.

<sup>40</sup> Vala er et rikholdig ord i indiske språk som knytter mennesker til et substantiv på ulike måter (Snell & Weightman 2003). I denne sammenhengen blir uttrykket til «folkene fra pol'en».

<sup>41</sup> Ni netter lang religiøs faste.

## *Ballen i tempelet*

En annen observasjon jeg gjorde under oppholdet i Sheikh No Pado handler også om hvordan rom oppfattes, hva rom brukes til og hvordan sosial kontroll finner sted i dette rommet. Observasjonen kan knyttes til noe jeg der og da oppfattet – og egentlig fortsatt tenker på – som et potensielt grovt brudd på hva Goffman (1992) betegner som områdeatferd, atferd knyttet til hva som er tillatt og ikke tillatt i ulike områder. En gruppe gutter tidlig i tenårene spilte cricket midt på plassen. Rett som det var traff de en sykkel, en skuter eller en husvegg, men dette var slitte, ikke altfor spennende ting, ikke noe jeg oppfattet som spesielt. Men så: En gutt treffer ballen hardt og urent, og den fyker inn gjennom en dør. Presten sitter på torget, og en av guttene løper inn i tempelet for å hente ballen.

I ettertid snakket jeg både med Amrish, en av guttene som spilte og med presten i det aktuelle tempelet om hendelsen, og deres reaksjon var ganske like – og slående uengasjerte. Amrish sier «Vi spiller cricket overalt» og avfeier det å slå ballen inn i tempelet med at «Det gikk bra...», mens prestens oppsummering følger linjene om at «Gutter er gutter» og at ingenting gikk i stykker. Béteille (1996) beskriver på generelt indisk plan, og Balsavar (1990) med tydeligere utgangspunkt i Ahmedabad, ting som holdes hellig kontra ting som oppfattes verdslig. I dette ligger det helt ulike akseptnivåer for ulike hendelser. Da kunne man kanskje tenke seg at innsiden av tempelet tilhørte kategorien hellig, mens cricketballen hørte hjemme blant det verdslige. Men slik fungerte ikke dette skillet *her*. Hva handler det om? Jeg vil belyse det med to ulike teorier. I den ene er tirthankaraene ikke guder, i den andre representerer de det.

Første teori tar utgangspunkt i fortellingene om tirthankaraene som avdøde *menneskelige* vesener som er *forbilder* for dagens jainer. De er altså ingen som skal bes *til*, men noen som skal være til stede under bønn for å vise vei. Tirtha er et sted egnet for å krysse (for eksempel elva), en tirthankara er følgelig den som lager/eller viser veien til vadestedet. Etymologien utydeliggjør om dette stedet må skapes, eller om det eksisterer og må finnes. Men veien til frelse kan ikke finnes ved et lykketreff, det er derfor naturlig å se dette frelsens vadested som et sted som må konstrueres i den frelsesøkende selv, jamfør en sosial konstruksjon også av sted for frelse (dette bygger på Eck 1983, Borgland 2011). Eck (1983) trekker linjene også mot jainismen når hun diskuterer bygging av statuer og andre «gudebilder» i buddhismen. Som jainene, var også Buddhas mål *moksha*<sup>42</sup>, altså å fjerne seg fra *samsara*<sup>43</sup>. Målet var da en utslettelse av seg selv som individ fra jorden. Hvorfor skal man da bygge opp bilder som kan ta vare på denne personen? Buddhismen og jainismen oppsto omtrent samtidig, og ble parallelt sett på som asketisk-ortodokse retninger innenfor den heterodokse hinduismen (Brockington 1997, Michaels 2005). Buddha ble gjerne sett som en stifinner. Som

---

<sup>42</sup> Frelse

<sup>43</sup> Gjenfødelsens sirkel



skapere av krysningpunkter over til den bredden der samsara ikke finnes, kan tirthankaraene ses på som noe tilsvarende. Når jeg spurte mine informanter om viktigheten av å oppsøke tempelet (jainer har ikke tirthankaraer hjemme), var det gjennomgående svaret at det ga en *inspirasjon* til å kunne nå *moksha*.

I den andre teorien om denne hendelsen tar jeg snarere utgangspunkt i hinduismens retninger der man dyrker representasjoner eller avbildninger av gudene, og ser på tirthankaraene som noe som minner om en slik guddom. Innen hinduismen og alle dens retninger og avleggere tar et vell av guddommer i større grad *del* i hverdagen enn hva gudene gjør i de monoteistiske religionene. Carrithers og Humphrey (1991a) viser for eksempel hvordan *bhagwan* og *deva* som begge er begreper for Gud brukes om tirthankaraene. I hinduismen henvender man seg til ulike guder ved ulike anledninger for hjelp med ulike typer utfordringer (Parikh 2008). Slik er da et bilde av guden og guden selv det samme. Statuen av Kali ved Ahmedabads Bhadra Fort både *er* og *representerer* gudinnen Kali, i likhet med alle andre Kali-bilder. En seksåring forklarte det aller best for meg en gang da han hadde tegnet et flagg og utbrøt «Det ser ut som et flagg og det er et flagg». Slik er også hinduismens gudebilder. De er Kali og de ser ut som Kali, og det blir ikke mindre kraft i den ene om det oppstår en til, snarere tvert imot, da gudens kraft henger sammen med antallet tilhengere (Eck 1983). Med å knytte tirthankaraenes rolle opp mot dette, får de i den daglige bønn *rollen* som guder, selv om de formelt sett ikke *er* guder.

Ved direkte spørsmål sa alle jeg spurte at tirthankaraene *ikke* har slike guderoller, men at de heller er forbilder. Likevel ligger måten de vaskes, pusses og klargjøres tett opp til hinduisk *puja*<sup>44</sup>. Neha, som jeg fortalte om tidligere i kapittelet bruker jo også uttrykket «å gamble foran Gud». Uansett hvordan man ser på tirthankaraene, *kan* det passe inn som en forklaringsmodell for hvorfor cricketballen i tempelet ikke er alvorlig. Hvis statuen *er* en deltakende gud, vil den få en bekreftelse når gutten løper inn for å hente ballen. Gjennom at han er der inne knyttes en anerkjennelse til guddommen. Dersom statuen i tempelet *ikke er* en gud, vil det jo ikke være så nøye i forhold til den formelle helliggjøringen av rommet. Likevel vil anerkjennelsen i forbindelse med lynvisitten i tempelet – igjen – medføre høyere bevissthet nettopp omkring hva som trengs for å nå moksha.

### *Tempel og bønn*

Denne tilsynelatende mangelen på respekt for det indre tempelrommet må ikke misforstås. I likhet med svært mange andre småsamfunn og steder i India er Sheikh No Pado et nabolag hvor svært mange mennesker definerer seg selv som dypt religiøse og også viser dette ved besøk i tempelet og

---

<sup>44</sup> Privat bønnestund, andakt

ved å reise på kortere og lengre pilegrimsturer til andre religiøse steder. Eck (1983) viser at økt mobilitet og kjøpekraft blant hinduer har ført til økt *darshan*<sup>45</sup> i den hellige hindubyen Varanasi. Slik er inntrykket også i mitt jainnabolag. Flere mennesker reiser til flere religiøse steder oftere nå enn hva de gir uttrykk for at var vanlig tidligere. I tillegg ber de fleste i Sheikh No Pado regelmessig i tempelet, gjerne morgen og kveld, siden tirthankaraene skal ha samme døgnrytme som menneskene i pol'en. Det betyr at folk står opp om morgenen, vasker seg og går til et av de fire templene i pol'en. Der vasker og stiller de en eller flere tirthankaraer, før de gjennomfører *puja*. På tidlig kveldstid skjer det samme igjen. Både Chandrakant og Tarun sier at de ber i alle templene i Sheikh No Pado, men Chandrakant understreker at alle har et spesielt tempel, og at det for ham var Vasu Pujya, altså tempelet som ligger nærmest der han bodde, innerst i khadkien han må gjennom for å komme til det gamle huset sitt.

Og slik er det med de fleste andre også. De har ett eller to templer de ber i. Disse kan som oftest ses på som hovedtemplene deres. Ami og Zarna forteller at de nesten alltid ber i det nærmeste tempelet hvis det ikke er noe spesielt. Sonali illustrerer årsaken til sitt valg praktisk og sier: «Jeg ber i de to nærmeste templene, mye fordi de to andre er mindre regelmessig åpnet». Både med og uten tolken var jeg imidlertid selv med på flere pujaer. En av disse var i et av templene som hadde et litt dårlig «åpningstidsrykte», men hvor det viste seg at problemets omfang overdrives. De vi var der sammen med bare lånte nøkkelen, og kom seg enkelt inn.

Hvert tempel har en *pujari*<sup>46</sup>. Som jeg oppfatter det er mannen jeg kaller 'presten' den eneste av disse som ikke har annet arbeid på si. Han har hovedansvar for det største tempelet, og hjelper iblant til litt i de øvrige. «Som bramin ber jeg jo enten hjemme eller i shivatempelet like ved der jeg bor før jeg kommer hit». Han kommer til Sheikh No Pado klokken seks, drar klokka elleve, og er tilbake på ettermiddagen en halvtime fra seks. Jobben hans er å holde orden i tempelet, samt å hjelpe folk så de kan gjennomføre ritualene sine rett.

Sheikh No Pado er kalt opp etter en muslimsk rikmann fra 1700-tallet. Han er stedt til hvile i moskeen rett utenfor porten. Et par hundre meter lenger opp i byen ligger også det storslagne Swaminarayan Mandir, et vishnutempel tilhørende en stor, rik og populær karismatisk bevegelse. For selv om Sheikh No Pado har fire jaintempler, bor jo ikke bare jainer her. Hinduene sier at de ber på forskjellige måter, og ikke alltid bare slik man kan forvente. Pranav forteller «Jeg ber en time grytidlig hver morgen i moskeen. Der er det så rolig og fredelig. Det er der jeg finner min indre ro. Senere pleier jeg å be i Swaminarayan, og kanskje litt i de to nærmeste jaintemplene». Dette er de to templene som er *minst* brukt i Sheikh No Pado. Og Pranav utfordrer mange forventninger. I forrige

---

<sup>45</sup> Her: «Religiøs sightseeing».

<sup>46</sup> Bønneleder, prest

kapittel snakket han åpent om problemene med moren. Her utfordrer han som man ser dikotomien hindu/muslim. Og mens alle andre sier de er middelklasse, utfordrer han også et grunnprinsipp rikdomsdiskursen med å si at det er «verdt å spise litt mindre hvis man får litt mer sjelefred».

Jainismen dominerer det religiøse livet i pol'en, uten at denne religionen er den eneste faktoren som spiller inn på hvordan bønn i hverdagen gjennomføres for alle innbyggerne i pol'en. Jainismen er også en dominerende faktor på områder utenfor det rent religiøse i Sheikh No Pado. I siste del av kapittelet vil jeg se på hvordan jainismens ikkevoldelige grunntanke preger beboernes forhold til dyr.

### *Løshunder, fugler og kuer*

Jainismens *ahimsa* betegner et betydelig mer omfattende felt enn vestlig ikkevoldstenkning. For det første tar man ikke liv (både dersom det gjelder slakting av dyr til føde eller hva vi oppfatter som skadedyr som kakerlakker eller virus). Dessuten sørger man aktivt for å støtte potensielt liv. Dermed motarbeider dyrevernsorganisasjoner med røtter i jainismen for eksempel sterilisering av hjemløse hunder og andre dyr. Dette fundamentale forholdet til liv gjennomsyrrer Sheikh No Pado.

Da jeg pekte ut en mus i stua hjemme hos Tarun, fortalte han meg med stolthet at de i et annet rom hadde mange løshunder også! Den videre fortellingen viser at kona setter ut melk til hundene hver morgen og mat hver ettermiddag. Hun kan ikke se noen grunn til noe annet: «I dag har vi femten rom for oss to. I gamle dager bodde 25 mennesker i dette huset. Klart det er god plass til hundene». Tarun er også den mest ivrige polvalaen når det kommer til å legge ut mat til fuglene i og rundt *chabutraen* på torget. I inngangspartiet til huset har han store fat med ulike typer frø og korn. Dette bidrar til å gjøre atmosfæren på morgenen spesiell. «Alle holder på med sitt. Hundene, fuglene, menneskene spiser frokost. Ettermiddagen er mer farget av at folk slapper av og nyter hverdagen».

Paret snakker også om gjøken, ugla, spurven og ekornet, alle man kan møte der på ute på fuglemateren. Tarun hevder at det ikke bare er han, men at også «alle andre» mater fuglene, men når jeg senere følger ham på plassen en ettermiddag, uttrykker han misnøye med at han alltid må mate fuglene «Hva skulle de ha uten meg?» Også når det kommer til spørsmål jeg i utgangspunktet ikke stiller *om* dyrene, kommer paret inn på dem. For eksempel svarer Chhaya: «Vi har en lås, men vi bruker den ikke. Jeg lukker døra bare for å forhindre andre hunder fra å komme inn for å slåss med hundene mine». Denne måten å behandle dyr på, denne grunnleggende kjærligheten og alle de praktiske konsekvensene den av sender mye sosial kapital Tarun og Chhayas vei. Det de gjør faller sammen med jainismens grunnleggende trekk, og de følger opp helhjertet. Blant de andre som bor i

pol'en er det faktisk til dels delte meninger om arbeidet de to gjør for dyrene som er her. Trupals negative bemerkning nevner verken Chhaya eller Tarun med navn, men målet er likevel tydelig når han sier følgende: «Det er for mange løshunder. Det skaper et problem». Standpunktet støttes også opp under når en familiefar til stadighet – morgen som kveld – forsøker å jage hundene.

Men ekteparet har også tydelig støtte. Ami og Zarna understreker den sosiale kapitalen Chhaya spesielt vinner på det hun gjør for dyra, og knytter dette opp til henne som en god jain: «Vi er imponert over hvordan Chhaya mater hundene med forskjellige typer *chapati*<sup>47</sup> etter hva de liker. Noen vil ha uten fett, noen tåler best én type mel, osv. Det er mye kjærlighet involvert i hvordan hun gjør dette. Jainer er veldig gode på å gjøre slike ting».

Toral sier at hun ikke er så aktiv i pol'en. Hun mater ikke fuglene, bruker ikke tavla, men benytter seg av benkene på plassen. Hun kjenner heller ikke i særlig grad folk i nabopol'ene. Hun uttrykker også kritikk til kuene i pol'en. «Det negative her er kuene og spesielt møkka ...» sier hun og lar setningen henge i luften. Og Tridev forteller at han ikke bruker bakveien ut av pol'en hvis han ikke absolutt må. «Det ser så forferdelig ut der, og det er så mye møkk». Kuene stoppes også aktivt og jages bort av beboerne når de forsyner seg med noe de ikke har lov til, gnager løs på et skuterstyre eller beveger seg for tett på en passerende dame med grønnsaker i kurven.

Dermed tegnes det et mønster hvor det framstår som Govinds oppgave å mate kuene, Chhayas oppgave å mate hundene og Taruns oppgave å mate fuglene. Mens fuglene ikke irriterer noen, og derfor delvis mates også av andre, er både hundene og kuene mer bestridt. Når Govind står opp klokken fire, melker og fôrer til klokka ti, og deretter jobber i butikk gjennom dagen, før han igjen tar seg av kuene i tre timer på ettermiddagen, er det ikke rart at han hevder det blir lange dager! Men i kontrast til hva vi har hørt fra flere i pol'en, mener han å holde ut basert på lokal støtte. «Folk i andre pol'er ville være veldig kritiske til å holde dyr. Her er det jainer, og jeg har aldri hørt eller følt noe! Dersom noen utenfra hadde kommet for å snakke med meg om kuene, ville pol'en støttet meg». Han knytter denne støtten til en jainsk forståelse av Sheikh No Pado som sosialt rom. At det er en jainpol utgjør forskjellen. Når han tilsynelatende spiller jainismens spill, finnes det få grunner til at jainismens grunnregler ikke skal vinne fram.

### *Samfunn i endring*

Informantene mine understreker til stadighet vesensforskjellen mellom jainer og hinduer, selv om det, som vi har sett, innimellom også er viktig å vise at de to er ulike greiner av samme tre. Både de som bekjenner seg til jainismen og de som ikke gjør det trekker fram noen faste elementer som må

---

<sup>47</sup> Indisk pannestekt brød

inn når man skal definere hva jainismen er, og hva som er viktig innenfor den. Jainismen har strenge, enkle regler som skal opprettholde jainismens respekt for gjenfødelse og ikkevold. Reglene er ulike dersom du er leg jain enn dersom du er *sadhu* eller *sadhvi*<sup>48</sup>. Og reglene er tydelig strengere for de sistnevnte (Norman 1991). Chhaya mener likevel at det er færre som følger reglene strengt i dag enn det var tidligere. «Samfunnet er mer blandet enn det var, og ikke alle forholder seg like strikt til alle reglene, men vi har aldri spist potet, løk eller hvitløk».

Trupal: «Det er veldig mange færre mennesker i pol'en nå enn det var før. Og det har blitt en blanding av marwaris og jainer. Noen bruker bygninger her som lager eller til produksjon. Likevel er stemningen i pol'en veldig god. Sheikh No Pado er et trivelig sted. Men mange huseiere har flyttet ut de siste femten-tjue årene». Presten: «Jainismen er den beste *dharma*<sup>49</sup>. Selv om jeg følger Shiva, er jeg nær jainismen».

Sonali: «Det blir to forskjellige samfunn her med [og uten] nordgujraterne». Andre grupper begynte å flytte inn samtidig som det ble utviklet boligstrøk på andre siden av elven på 1960-tallet. Noen begynte å flytte ut, andre kom etter og skapte rom for nye mennesker i gamlebyen. Chandrakant hevder opptøyer er det mest sentrale for forståelsen av pol'enes plass i storbyens ramme, og trekker spesielt fram det som skjedde i forbindelse med Maha-gujarat-krangelen i 1956-58 og de såkalte holi-opptøyene i 1969. Før disse representerte pol'ene sikkerhet og trygghet, etterpå har sentrum og dermed også de tette *boligene* i sentrum i større grad blitt tegn på utrygghet. «1969-opptøyene endret byen, den ble oppdelt og folk begynte å ønske å flytte ut». Han får støtte av Jasani (2010), som hevder byen er mer oppdelt i dag. Men hun mener det var opptøyene, der mange hundre mennesker ble drept, i 2002 som er det markante skillet for når Ahmedabad begynte å bli en mer delt by<sup>50</sup>.

### *Fryktens diskurs/trygghetens diskurs*

Selv med flere hundreårig historie, minner organiseringen av Ahmedabads gamleby om moderne gated communities, lukkede boenheter for ganske ensartede grupper. Blakely og Snyder (1997) viser hvordan amerikansk middelklasse i jakt på trygghet stenger andre ute fra sine rom. Denne eksklusjonen medfører segregasjon og tydeliggjør eksisterende sosiale skillelinjer. Low (2001) viser

---

<sup>48</sup> Henholdsvis munk eller nonne.

<sup>49</sup> Religion eller tro, men ordet henger egentlig sammen med ulike plikter i ulike kaster i hinduismen. Hinduismen og jainismen er ritualbaserte religioner, slik at du er hindu dersom du gjør de ritualene du skal gjøre, i motsetning til kristendommen som er bekjennelsesbasert, hvor det vesentlige er å tro, ikke handle (Borgland 2011).

<sup>50</sup> Ahmedabad er den byen i India etter Mumbai med mest opptøyer. Berenschot (2011) viser til opptøyer med dødelig utfall i Ahmedabad i 1941, 1942, 1946, 1956, 1958, 1964, 1969, 1974, 1981, 1985-6, 1990, 1992-3, 2002. De fleste av disse var mellom hinduer og muslimer, men noen var også mellom lavkaste- og høykaste-hinduer. Opptøyene i 2002 var spesielt omfattende og alvorlige.

videre hvordan frykt og forventninger om frykt kan bidra til å skape disse nye boformene. Og det er ikke noe behov for at denne frykten må være fundert i reell fare for vold eller kriminalitet. Snarere kan frykten oppstå gjennom enkle mekanismer med sirkelargumenterende preg. «Siden det bygges så mange gated communities må verden være utrygg. Det betyr at jeg må flytte til en gated community for å være trygg». Hun beskriver det som oppstår som *fryktens urbane diskurs*. Denne både rettferdiggjør og rasjonaliserer eksklusjon basert på klasse. Chacko (2007) hevder at også boliger i nye indiske gated communities selges basert på denne frykten, selv om hennes fokus er på tryggheten og sikkerheten som skapes på innsiden, snarere enn frykten for utsiden.

Også i mine intervjuer framstår det også som om flere av de som har flyttet inn de seneste femten årene – enten de er jainer eller ikke – har vært opptatt av stedet i opposisjon til denne frykten, altså hvordan Sheikh No Pados identitet som jainsted har skapt en trygghetens diskurs. Jain-områder har vært lite berørt av de to seneste opptøyene i Ahmedabad i 1992-3 og 2002 (Yagnik & Sheth 2011). De (2002) viser også at jainene av andre samfunn først og fremst oppfattes som rike, religiøse, fredselskende, utdannede og dannede. Her ser vi altså hvordan flytting til et jain-område derfor vil kunne representere en form for flukt fra frykten.

Som jeg har vist tidligere ligger det en konserverende treghet i utviklingen av sosiale rom. Kombinert med strukturene som allerede ligger der fungerer dette strukturerende for framtiden. Man kan derfor tro at Sheikh No Pado i lang tid vil fortsette å være et sted preget av jainfeltets sosiale kapital, selv om antallet jainer som bor i nabolaget skulle reduseres ytterligere. Dette bygger både på at tilflytterne påvirkes av de sosiale båndene som virker i pol'en og at de i utgangspunktet har søkt jainfeltets sosial kapital gjennom å flytte dit.

Med slike strukturer også for framtiden, kan stedet framstå som en varig flukt fra frykt. Amrish forteller det tydelig når han sier at han leide et annet sted tidligere, men flyttet hit. «Dette er jo en jainpol. Folk her er jainer, og det er få konflikter, men noe småtteri med de andre er det jo alltid. At det er jainer hjelper». Tarun og Harshit kommer fra hver sine steder, både kastemessig, geografisk og i botid. Den ene har bodd her hele livet, den andre er innflytter. Den ene er jain, den andre ikke. Den ene har slekt fra nord, den andre fra Ahmedabad. Men de er enige om hvordan livet i pol'en skal være. Oppsummert med to ord: Fredelig, jainsk. Tarun: «Jeg føler at det ikke er noe negativt med livet i pol'en. Jeg vil leve et fredelig liv. Når jeg drar utenfor, sier folk «ha det» og de hilser meg når jeg kommer tilbake». Og Harshit: «Jeg liker meg veldig godt her, og vil bo her. Det er så fredelig, stille og rolig, selv om jeg jobber fra sju til ett. Jeg tilbringer så lite tid som mulig utenfor, men ber i Swaminarayan Mandir en time hver morgen. De jeg gjør forretninger med kommer hit. Her er folk hjelpsomme».

## *Konserverende pol*

Som mange andre ser også Tarun på Sheikh No Pado som et varig jainsk sosialt felt: «Du kan forandre folk, men du kan ikke forandre pol'en». Chandrakant som har bodd på utsiden i 42 år ser det annerledes. «Pol'en har forandret seg veldig», sier han. Tarun ser dette som hjemme, Chandrakant som sitt barndomshjem. Jasani (2010) og Simpson (2010) viser begge hvordan man i Gujarat bruker nostalgi til å kommentere *nåtid*s problemer snarere enn å beskrive *fortida*, og hvordan nostalgien således snarere snakker om en ideell fortid enn en virkelig fortid. Nostalgien viser dermed ikke nødvendigvis et troverdig bilde av historien.

De to måtene Chandrakant og Tarun observerer det hele på er ganske forskjellige. Kanskje er det mest på grunn av ulik avstand. Utflytternes sosiale strukturer fungerer i dag i skjæringspunktet mellom Sheikh No Pado og det nye stedet. Dagens beboere har dette som sitt hovedfelt. De både påvirker og er påvirket av det. Dermed vil utflyttergenerasjonen utvikle seg i en litt annen retning enn Tarun og de øvrige som bor igjen. Chandrakant vil se utviklingen i pol'en tydeligere fordi han ser den på en annen måte. På spørsmål om det er de sosiale strukturene i eller utenfor pol'en som har utviklet seg, vil nok svaret være begge to, men til en viss grad i hver sin retning.

## *Oppsummering*

I dette kapittelet har jeg vist hvordan sosial kontroll i Sheikh No Pado domineres av enkelte personer og grupper, slik at det opprettholdes faste grunnprinsipper for hva som er tillatt og ikke. Gjennom Bourdieus teorier om ulike kapitalformer viser jeg hvordan det framstår ulike maktformer i nabolaget, der alt fra deltakelse på en pilgrimsreise til Palitana og matvaner i tråd med jainismens tradisjonelle regler til ansvarsposisjoner i forbindelse med lokalorganisasjoner kan bidra til oppsamling av sosial kapital i nabolaget. Den akkumulerte sosiale kapitalen baseres da på summen av handlingene man gjør og hvordan disse er i tråd med lokale forventninger om praksis.

Jainismens grunnleggende regler om ahimsa eller ikkevold gjør dyrenes rolle sentral, både som levende vesener i pol'en og som fravær av å være mat siden normen snakker om et vegetarisk kosthold. Slik framstår det sosiale feltet Sheikh No Pado som 'Den fredelige jainpolen'. Men jeg viser også at denne organiseringen av et sosialt rom dominert av jainismens regelverk langt fra er en statisk ordning. Jainismen kan snarere ses på som et bakteppe for den sosiale kontrollen.

Likevel eksisterer ikke aktørene uten de fysiske og sosiale strukturene som dominerer nabolaget. Siden pol'ens strukturer roer ned aktørenes streben etter endring vil Sheikh No Pado også for framtida framstå som 'det trygge stedet'. I neste kapittel bygger jeg videre på dette når jeg viser hvordan sosiokulturelle Sheikh No Pado konstrueres i opposisjon til det utenfor nabolaget.





## *Utenfor og innenfor Sheikh No Pado*

I forrige kapittel redegjorde jeg for noen av formene sanksjonering og internalisering tar i Sheikh No Pado. I dette kapittelet vil jeg videre ta utgangspunkt i hvordan en sosiokulturell stedsanalyse av Sheikh No Pado kan bygge på beboernes underliggende forståelse av nabolaget, men at den også er forankret i deres forklaring av hvordan det er utenfor, i det som *ikke* er Sheikh No Pado.

Denne grunnforståelse av funksjonen til et begrepspar finner vi for eksempel hos Cloke og Johnston (2005:11) når de hevder at «[b]inær tenkning er utbredt innen samfunnsgeografien, og er en iherdig og mektig kraft i formingen av forståelseslandskapene». Denne måten å se verden på er langt fra eksklusiv for samfunnsgeografien, men er snarere en måte for kategorisering og sortering av sammensatt kunnskap både innen ulike retninger av akademia og i det daglige liv.

Jeg bruker sorteringen til å vise hvordan beboernes beskrivelser av innsiden og utsiden av Sheikh No Pado henger tydelig sammen. Basert på dette tydeliggjør jeg hvordan opplevelsen av de to sidene av porten står i opposisjon til hverandre. Forståelsen av det ene bidrar dermed til konstruksjonen av det andre.

### *‘Utenfor’*

Mitt aller første intervju i Sheikh No Pado var med ekteparet Tarun og Chhaya. Han fortalte at hun er hjelpelærer for lokale unger. «Det er hun uten å gå utenfor», sa Tarun, og pekte illustrerende på døra. Det var verken første eller siste gang jeg hørte betegnelsen *utenfor* uttrykt som det engelske *outside* eller de indiske språkenes variasjoner over *bahar*.

Gjennom sine neste setninger, brukte Tarun ordet vekslende og variert. Bruken av ‘utenfor’ beskrev ulike utsider. Og selv om ordene som ble brukt tilsynelatende var like, formidlet denne bruken av ordet helt ulike utsider. Når jeg snakket med eller lyttet til folk som var i pol’en, kunne jeg til stadighet høre nye former legges til begrepets mangfoldige mening. Snart kunne ‘utenfor’ vise til utenfor *huset*, utenfor *pol’en* eller utenfor *bymuren*, snart utenfor *Ahmedabad*, utenfor *Gujarat*, eller utenfor *India*. Vekselbruken var så ekstrem at ‘utenfor’ ikke sjelden ble brukt på tre måter i samme setning.

På tross av mylderet og mangfoldet virket bruken tydelig, men i tråd med språkbruken Bourdieu (1977) kaller non-refleksiv, ubevisst bruk som avslører vår indre forståelse av en sak. ‘Utenfor’ virket rikt og omfattende. Jeg så raskt for meg en nyanserende forståelse av ordet, og begynte med å se på det som en del av et begrepspar som konstruerer noe mer, et begrepspar hvor den andre delen av paret er ‘inne’, ‘innside’ eller ‘innenfor’.

## *Utenfor hjemmet*

I *The Nation and Its Fragments* tar Chatterjee (1993) for seg utenfor-dikotomien inngående når hun belyser kvinner som konstituerende del av India.

«Å knytte indre/ytre-distinksjonen til dagligdagse forhold deler det sosiale rommet i *ghar* og *bahir*, hjemmet og verden. Verden er ekstern, det materielles domene, mens det indre representerer ens indre, spirituelle selv, ens sanne identitet. Verden er jakten på materielle verdiers svikefulle terreng [og den er] typisk mannlig. Hjemmet i sitt innerste vesen må forbli uberørt av de verdslige aktivitetene i den materielle verden – og kvinnen er dets representant. Dermed får man en kjønnnet identifikasjon i sosiale roller gjennom å dele opp det sosiale rommet i *ghar* og *bahir*» (Chatterjee 1993:120).

Slik viser hun at skillet er strengt dikotomisk bare i sær-situasjoner, mens hva som er inne og hva som er ute gjerne også er et flytende skille. India er sterkt kjønnsdelt. Flere indiske menn enn kvinner arbeider, flere kvinner enn menn er hjemme. Som jeg viste tidligere i oppgaven sier normen at de fleste kvinner flytter hjem til mannen ved ekteskapsinngåelse. Mannen dominerer India, og også Sheikh No Pado. Selv ikke India er statisk, og blant familiene til mine intervjuobjekter finnes det både menn som oppholder seg i pol'en hele dagen på grunn av hjemmearbeid eller arbeidsledighet og kvinner som jobber utenfor. Deres hverdagspraksiser er i ferd med å bryte med de tradisjonelle rollene. Når mitt første eksempel på utside var knyttet til at Taruns kone Chhaya ikke trenger å gå utenfor for å jobbe, så viser det at paret lever i tråd med tradisjoner beskrevet av Dickey (2000) og Chakrabarty (1991). Likevel virker Tarun og Chhaya å ha et forhold med stor grad av likeverd: De snakker i munnen på hverandre, gjør begge huslige sysler og kaller hverandre med fornavn, snarere enn etternavn eller som 'barnets far', som er vanlig blant konservative (Snell & Weightman 2003). Når Cresswell (1996:8) sier at «[s]ted og rom brukes for å strukturere et normativt landskap», viser han til at landskapets *væren* avhenger av dets definisjon. En av disse definisjonsmåtene kan være langs en innenfor/utenfor-akse eller som del av dette begrepsparet.

Det binære paret innenfor/utenfor kan vise til familien som indre domene, med en kjønnnet virkelighet, der 'inne' er lik kvinne og 'ute' er mann, argumenterer Chatterjee (1993). Dickey (2000) viser videre skillet mellom det trygge, det rene hjemmets ordnede rom på den ene siden og utsidens forurensede og farlige uorden på den andre. Med posisjoneringer basert på dette kjønnete og det rene, viser hun hvordan man da for eksempel kan få utfordringer i hjem med tjenere. På innsiden skapes en sterkere blanding av kategorier basert for eksempel kaste, klasse og kjønn enn normen tilsier. Problemet ligger i tilfeller hvor tjenere trengs for å opprettholde *klassemessig* status, men er problematisk for å opprettholde *kastemessig* status basert på rituell renhet. Denne formen for rolleblanding er også høyst relevant for «servicenærings» tilknytning til pol'er i Ahmedabad

argumenterer Doshi (UÅ:179): «[F]or pol-boernes bekvemmelighet, har en *dhobi*<sup>51</sup> fått tillatelse til å drive et mindre vaskeri nær hovedinngangen til begge pol'ene». Doshi omtaler her andre pol'er enn Sheikh No Pado i en annen tid. Likevel understreker han den grunnleggende prinsippfastheten og fleksible praksisen til hvem som kan bo i pol'en. Dette kunne jeg også se under min studie, for eksempel rundt hvordan pol'en defineres som ren jain-pol, selv om andre også bor her.

Dickey (2000:470) viser hvordan innside og utside

«skaper en varig og kjønnet romlig polaritet. Kontrasten mellom dem dekker over urbane beboeres begreper om seg selv og de andre, og påvirker deres bevegelser i rommet. Begrepene innside og utside henger sammen med en rekke parallelle kontraster, inkludert familie/ikke-familie, lik/forskjellig, nær/fjern, hengivenhet/avstand, trygg/utrygg, beskyttet/ubeskyttet, ren/skitten og privat/offentlig».

Chakrabarty (1991:22) viser hvordan innsiden skal holdes ren, mens «utsiden er [noe] som kan skitnes til» i skillet mellom rent og skittent, hjemme og utenfor. Hun bruker videre blant annet Naipaul (1991) til å vise hvordan reisende i India ser denne møkka. Naipaul bekrefter dermed det *indiske* skillet mellom innside og utside gjennom å gripe til typisk forståelse av det indiske som en folkemengde, som et kaos, som en løs mage. Naipaul er fra Karibia, men av indisk avstamning. Synet han presenterer finner man også mye annen litteratur, som «helt indiske». Chaudhuris (2006) «Autobiography of an Unknown Indian» og norske Brekkes (2005) «En munnfull av Ganges».

Slik ser man eksempler på hvordan utsiden av Sheikh No Pado, utsiden av huset og utsiden av nær sagt hva som helst i India framstår som skittent. «Utsiden, i denne forståelsen, bærer alltid på 'materie' som truer ens helse» hevder Chakrabarty (1991:20), og forklarer at denne materien sjelden er ens egen. Handlingene som medfører orden kommer i denne forståelsen innenfra, mens den grenseoverskridende uorden, ulykken, kommer utenfra. Chakrabarty (1991) hevder et akseptert skille mellom innside og utside basert på hvilken side av en bymur du befinner deg, og viser til *markedsplassen* ('bazaren') som vekselbegrep med 'utsiden' i bengali. Det som på norsk kalles *gatepike* heter følgelig «markedspike» på bengali. «Strukturelt sett [er] markedet eller utsiden et sted hvor en kommer over og har med fremmede å gjøre» (Chakrabarty 1991:23).

Som et ytterligere eksempel på alt det vonde på utsiden, viser både Dickey (2000) og Donnera (2008) til sammenhenger mellom mat 'utenfra' og helse-problemer. Hos Donnera leder dette opp til en 1990-tallstrend for bengalske mødre å endre husets vegetariske kosthold til kjøttretter hjemme som skulle forhindre tenåringsønnene deres fra å spise ute. Grunnleggende romlig praksis i hjemmet ble endret basert på frykten for hva 'utsiden' ville gjøre med helsen.

«Videre er jenters inntak av mat utenfor hjemmet mye strengere kontrollert – for

---

<sup>51</sup> Klesvaskemann (lavere kaste)

eksempel blir en hang til gatemat som kinesiske chow min-nudler eller *phuchka* (linseballer fylt med en potetfyll og tamarind-saus) sett på som en usunn, men akseptabel fornøyelse for gutter, men som grenseoverskridende oppførsel for jenter» (Donnera 2008:163).

Dette har en klar parallell i Christies (1982:107) eksempel på at det er «bygget opp sterkere sperrer mot pikers og kvinners kriminalitet enn mot gutters og menns».

«Hva en gitt person refererer til som sitt *vitū*<sup>52</sup> forandrer seg avhengig av hvilken struktur som er kontekstuell relevant for ham til enhver tid. Således [kan] vitu bety husets utvendige struktur, hans kjernefamilies spesifikke boenhet i huset der hele den utvidede storfamilien bor, et spesifikt rom i huset der storfamilien bor, eller et spesifikt rom i huset» (Daniel 1984:108).

Daniels understreker videre hvordan dette da også gjelder for tidsspesifikke rom, hvordan noe som er 'inne' og trygt på dagen kan være 'ute' og farlig når sola har gått ned.

### *Utenfor mer enn hjemmet*

'Utenfor' benyttes imidlertid ikke *bare* som en motsats til *hjemme* av innbyggerne i Sheikh No Pado. Snarere ser jeg på begrepet brukt bredere, slik at 'utenfor' blir en del av begrepsparet 'utenfor/innenfor'. Basert på Cloke og Johnston (2005) vil begrepspar *påvise* individuelle og kollektive identiteter både innenfor og utenfor det sosiale rommet de da skaper. Opp mot forståelsen av fysiske og sosiale rom, kan man slik også se på utenfor som to ulike begreper. Det fysiske 'utenfor' er alt som konkret befinner seg på utsiden av der man er. Det sosiale 'utenfor' er det relasjonelle rommet som inneholder den symbolske forståelsen av begrepet. Disse begrepene er ikke like, selv om de påvirker og påvirkes av hverandre. Innenfor disse rammene produseres og reproduseres disse relasjonene og representasjonene i tråd med Lefebvres (1991) romlige triade.

Følgelig vil Sheikh No Pado som ramme for begrepet 'innenfor' få en tilsvarende deling. Det kan forstås som *det konkrete 'innenfor'* og *den sosiale kategorien 'innenfor'*. Spanningsfeltet mellom forståelsene av henholdsvis det sosiale utenfor og det sosiale innenfor vil videre skape strukturer som etablerer «opposisjons- og eksklusjons-relasjoner snarere enn likhet og sammenkobling mellom de gjeldende termene» (Cloke & Johnston 2005:12).

Med å se til religiøse grunntekster, framstår dette som i tråd med indiske religioners grunnleggende verdenssyn. Parikh (2008) viser hinduismens tydelige forhold til at ulike deler på ulike måter utgjør ulike helheter. Forståelsen av dette kan forenkles til at verden er et hele, et individ er et hele, men individet er fortsatt en del av verden. Slik kan en innside og en utside begge

---

<sup>52</sup> Hjem (tamil)

være et hele, men likevel være avhengige deler av noe større. Parallelt med Goffmans (1992) områdeatferd, fungerer da denne forståelsen strukturerende for hvilke handlinger som er tillatt og ikke på ulike steder utfra om stedet ses på som en innside eller en utside. Denne sosiale konstruksjonen av sted er «den faktiske endringen av sted – gjennom folks sosiale utveksling [...] – til scener og handlinger som er ladet med symbolsk mening» (Low 1996:862).

### *Innenfor Sheikh No Pado*

Når jeg nå har diskutert teoriene om forståelsen av utenfor og innenfor i India generelt, beveger jeg meg tilbake til et mer grunnleggende empirisk plan, og ser på hvordan denne formen for forståelse spesielt påvirker hverdagslige praksiser i Sheikh No Pado. Det handler da både om hvordan man opptrer innenfor Sheikh No Pado og hvordan dette gir muligheter, tanker og meninger om hva som kan skje utenfor. Utallige ganger kom vi – direkte eller indirekte – inn på forskjellene mellom innenfor og utenfor Sheikh No Pado. Dette skjedde både i intervjuene og som del av samtalene som utgjør det øvrige feltarbeidet. Noen ganger ble problemstillingen bragt på bane av oss, andre ganger av informantene. Siden jeg studerte akkurat *dette* nabolaget, ble det ofte naturlig å spørre eller for beboerne å fortelle noe om hva som skilte nettopp Sheikh No Pado fra omkringliggende nabolag. Det skjedde også på ulike vis. Noen ganger diskret og underliggende, andre ganger stort, tydelig og eksplisitt. Eksemplene er mange, og i sum skaper de en tydelig forståelse av begrepene, enten ‘utenfor’ brukes, eller bare antydes.

Chhaya skaper et tydelig bilde av skillet innenfor/utenfor når hun snakker om sitt liv før hun giftet seg inn i Sheikh No Pado. «Jeg vokste opp nær Navranpura, på den andre siden av elva. Ja, på utsiden. Det var et arrangert ekteskap. Jeg kom fra en velstående jainfamilie, vi var bare to søstre. Jeg var tynn, han var den eneste tykke da». Dette er både flertydig og meningsfullt, og kan oppfattes på ulike måter. På den ene siden tydeliggjør hun at hun var utenfor, men tilslører om hun var utenfor gamlebyen (siden hun var på andre siden av elva) eller om hun var utenfor pol'en (siden hun ikke var i Sheikh No Pado). Det er heller ikke uttalt om Sheikh No Pado er det fattige (siden hun var rik), om rikdommen var knyttet til at det var få å betale medgift for (siden hun bare hadde én søster) eller om rikdommen var knyttet til at alle på den siden av elva var rike (siden hun ikke var fra *denne siden* av elva). Uansett skaper hun imidlertid et tydelig skille mellom de velstående områdene rundt Navranpura og den innsiden hun flyttet *til*.

### *Pol'en som mellomrom*

‘Utenfor’ kan helt enkelt beskrive det fysiske rommet som konkret befinner seg på utsiden av den

innsiden man er i. Viktigere er det at 'utenfor' som sosial kategori konstruerer en sosial identitet med et sosialt rom rundt seg. Dermed rommer *begrepet* 'utenfor' i tråd med Cloke og Johnston (2005) mer enn hva *ordet* 'utenfor' tilsynelatende gjør. Denne forståelsen av kategoritenkning sier mye om hvordan vi som mennesker definerer rommet, og følgelig *hvordan* vi tenker om *menneskene* som befinner seg i det. Overdrevne kategoriseringer kan skape konflikter og spenninger, men er også «nødvendig for at vi skal kunne forenkle verden nok til at vi kan begynne å forstå den» (Cloke & Johnston 2005:5).

«[D]et er verdt å vektlegge at [det indiske skillet mellom] innside og utside ikke korresponderer fullstendig med euro-amerikanske forestillinger om offentlig og privat», forklarer Dickey (2000:471). Dette skaper noen halv-offentlige rom, hvor man likefullt tillates eller nektes adgang av årsaker som religion, kaste eller bolig. Denne kontrollen knyttes til reaksjonsmønstre som forteller om du eller din handling er ønsket eller uønsket i nabolaget, i tydelig sammenheng med gatens nivå i et stedlig hierarki.

Som en speiling av dette spenningsfeltet mener jeg å se et stort – og særegent – rom som verken er så privat som *innenfor* eller så offentlig som *utenfor*. I tråd med hvordan Balsavar (1990) påpeker pol'en som fellesrom som noe som verken er så privat som et hjem eller så offentlig som ute i byen er jeg da framme ved et sentralt funn i oppgaven min. I spenningsfeltet mellom det sosiale innenfor (som tradisjonelt sett er hjemmet) og utenfor (som tradisjonelt sett er verden) oppstår det i Ahmedabads lukkede boligsystemer noe som verken er hjemmets private sfære eller gatas offentlige rom, men som snarere befinner seg i en mellomposisjon. Dette rommet åpner for andre romlige praksiser enn rommene innenfor og utenfor. Her kan andre ting hende. Denne organiseringen av rom forklarer hvorfor jeg i mitt feltarbeid kunne se en gammel dame sitte på trappa til templet og pusse tennene, hvorfor menn i nattøy tilbragte dagen på benken på plassen og hvorfor det – som jeg viste i forrige kapittel – framsto som naturlig å ta med sengene ut og plassere disse side om side ute på torget, ikke bare i en krisesituasjon etter et jordskjelv, men også når sommerheten preger kvelden i Ahmedabad.

Pol'en som arena for kollektive romlige hverdagspraksiser forsterkes av at dette oppfattes som *innenfor*, slik at pol'ens rom ikke oppfattes som *helt* offentlig. Selv om porten for lengst har forsvunnet, er dette innenfor porten, dermed er det det motsatte av utenfor. Selv om man ikke gjør de tingene man gjør på sitt eget soverom i pol'en, kan man likevel utføre ganske personlige handlinger foran de som befinner seg der. Dette halvt private, halvt offentlige rommet bidrar til å skape et tettere, mer sammenknyttet samfunn i Sheikh No Pado. Og det er dette rommet som er motsatsen til beboernes 'utenfor'. Iblant kan 'utenfor' kontrasteres med hjem, men her i Sheikh No Pado er det i all hovedsak hjemstedsfølelsen i pol'en som føles som innenfor.

I en slik forståelse er det helt sentralt at pol'en verken er så privat som hjemmet eller så offentlig som byen. Snarere blir den et spenningsfelt mellom disse sosiale rommene. Den fysiske porten inn til pol'en var det konkrete skillet mellom innenfor og utenfor i Sheikh No Pado. Den forsvant en gang i 1960 eller 1961. «I utviklingens navn måtte det åpnes for mer trafikk, så når porten måtte utbedres for å gjøre plass til biler, ble den heller revet», forklarte Chandrakant. Likevel er bevisstheten rundt plasseringen fortsatt stor i nabolaget. Både av beboerne og av andre forstås porten fortsatt slik Alexander m. fl. (1977) definerer en port som et brytningspunkt, som krysser en grense og samtidig bidrar til å opprettholde den. Alle jeg snakket med i pol'en hadde tilsvarende forståelse for hvor langt Sheikh No Pado faktisk strekker seg. Tarun var likevel den eneste av de fastboende informantene som faktisk, fysisk, viste at det fortsatt fantes en siste rest av porten der. Dette er en av grensene mellom ulike nivåer når pol'ens fellesrom blir noe midt i mellom offentlig og ikke-offentlig rom. Dette rommet er verken det ene eller det andre. Og det er både og.

Formen på Ahmedabads gamleby med porter skaper dermed ulike nivåer i byrommet hvor grensene trekkes av revne murer og porter. Nanda (1991) forankrer dette mellomnivået i felles eierskap til husene i pol'en. Historisk bestemte *panchen* hvem som kunne bosette seg i pol'en. Organiseringen kan minne om et norsk borettslag, men med strengere toppstyring. Dette ga et syn på *hele pol'en* som felles eie. I grensedragningene får byen da et mønster av private, offentlige og halvoffentlige eiendommer. På dette lappeteppet utøves hverdagspraksisene annerledes enn vi er vant til, hvor halvintime handlinger kan trekkes ut på plassen, og mange flere områder enn vi er vant med verken er *helt private* eller *helt offentlige*.

Ahmedabads grunnleggende sosiale strukturer påvirkes selvsagt av disse fysiske strukturene. Igjen med Bourdieu (1996b): Slike strukturer struktureres av sin fortid og tidligere omgivelser, men fungerer også ytterligere strukturerende både på nåtidige omgivelser og på sin framtid.

### *Innsidens rituelle renhet*

Chakrabarty (1991) og Chatterjee (1993), Dickey (2000), Donnera (2008) og andre har vist hvordan det som er på innsiden både oppfattes og behandles annerledes enn det som er på utsiden. Hos Bourdieu (1977), er ritualer en form for hverdagspraksis som både skaper og bekrefter mening. Når dette også er sterkt knyttet til forståelsen av det religiøse rene og det urene som er å finne utenfor religionen, ser man videre at skillet mellom rent og urent blir vesentlig. I tråd med Douglas (1997) er da det som defineres som rent det kjente og klassifiserbare, mens det urene er det ukjente, noe som er utenfor kategori. Det samme skillet mellom utside og innside som jeg har redegjort for tidligere i kapittelet gjenskapes her gjennom at innsiden blir ren og utsiden blir uren. I denne

forståelsen representerer innsidens renhet *oss*, mens utsidens urenhet er *de andre*.

Slik framstår også ulike kaster, sekter og religioners forhold til rituell renhet i India. Det som er rent nok for en hindu er ikke nødvendigvis rent nok for alle jainer, og omvendt. Følgelig blir de til «de andre» for hverandre. Kravene om rituell renhet krever en opprettholdelse av orden. Urenhet skaper uorden, og medfører brudd på sosial kontroll. «... renhet og urenhet fungerer på to plan i samfunnslivet, det ene er i hovedsak instrumentalt, det andre ekspressivt» hevder Douglas (1997:21). Følgelig vil renhet bidra til å definere og opprettholde regler i samfunnet, og religiøs eller rituell praksis vil forsterke definisjonene, mens *den* eller *det* urene vil forstyrre kontrollen.

### *Stillheten innenfor*

Følelsen av rituell renhet henger tydelig sammen med andre aspekter fra feltarbeidet mitt, hvordan informantene veier Sheikh No Pados innside opp mot en annen utside i forholdet mellom ro og fred kontra støy og mas. I intervjuet med Govind fortalte han hvordan han tidligere dette året hadde vært på reise («utenfor») i forbindelse med et bryllup. Hendelsen kan både forbindes med markant familiebasert plikt og med stor glede. Han mintes dagene han var borte, og sa: «Etter tre dager så jeg folkene her igjen, og med en eneste gang følte jeg meg avslappet og hjemme». Hans 'hjemme' er ikke knyttet til det som befinner seg innenfor døra hans, men til livet i pol'en. Trupal beskriver forholdet slik «Hvis du bor her liker du det livlige utenfor, bor du utenfor liker du stillheten her». Igjen knyttes kvaliteten i pol-livet sammen med følelsen av å bo i Sheikh No Pados intime og stille indre. Samtidig nyanserer han det med å bo midt i byen med dens utallige tilbud innen umiddelbar rekkevidde. Amrish forteller: «Når jeg drar, kommer jeg ut i den støyende gata. Og når jeg kommer tilbake ønsker jeg bare å hvile» og Toral sier at det er stille her inne, «men utenfor er det ikke stille». Minuttet etter snakker hun om muligheten av å flytte, og argumenterer for det slik «Med mer penger ville vi kanskje flyttet ut, slik at vi kom nærmere aktivitetene».

Slike mønstre bekreftes også av et av intervjuobjektene med sterkest bånd ut av pol'en. Han forklarer at han er «rolig når jeg er her, vil ikke dra. Det skjer så mye mas og tull [på utsiden]. Jeg blir anspent når jeg går herfra». Dette sosiale trekkes frem fra flere, og kontrasteres ofte med skrekkehistorier om hvordan ting *egentlig* er på utsiden. Trupal sier: «I en leilighet på utsiden vet du ikke engang hvem naboen er. Her vet du om alt som alle sammen holder på med. Derfor kan alle også hjelpe deg når som helst». Han støttes av Tridev som understreker at folk er hjelpsomme. «Det er ingen problemer. Dette er en morsom pol. Pol-livet er sånn. Livet utenfor er ulykkelig. Her får du kontakt med folk». Også Arish istemmer. Hans sønner og døtre bor utenfor Ahmedabad, men selv vil han bo her: «Her er man ikke ensom. I et vanlig nabolag er det mange flere restriksjoner, her



kjenner man naboene og kan gjøre som man vil». Denne demoniseringen av det som er på utsiden understreker nettopp Chatterjees (1993) henvisning til hvordan *bahar* utgjør en form for uorden.

I fortellingene til de enkelte trekkes denne streken umiddelbart. Verden utenfor er derfor langt på vei svart/hvitt. Beboerne selv forteller om hverdagen, nabolaget, og kontrasterer dette med fortellinger eller myter om hvordan det er andre steder. Baksiden av oversikten, vennskapet og kjennskapet til hva alle gjør er selvsagt sosial kontroll. For nærheten gjør naboene til massive utøvere av sosial kontroll på hverandre.

Men i tråd med Bourdieus (1977) tanker om hvordan habitus i sin natur innebærer forventninger om begrensninger fra de ulike i sitt sosiale felt, føles det imidlertid *ikke* som sosial kontroll i Sheikh No Pado. For her er Amrish fullstendig internalisert med begrensningene og restriksjonene, og det. Derfor *føles* det ikke som begrensninger og restriksjoner, men snarere «forventninger til oppførsel som relaterer en posisjon i en sosial struktur til handlinger i rommet. [...] De fleste [av disse forventningene] forblir udefinerte og tas for gitt» (Cresswell 1996:3). Derfor forsvinner vår bevissthet rundt et sted når begrensningene i stedet fungerer godt.

### *Historiens inngjerdede nabolag*

Ahmedabads nabolag er langt fra den eneste formen for inngjerdede nabolag. Likevel organiseres pol'ene på egne måter. Jeg vil likevel belyse skillet innenfor/utenfor med eksempler fra andre tider, og steder. I europeisk middelalder ble mange byer bygget inngjerdet (Blakely & Snyder 1997). Fra Marokko til det indiske subkontinent har større eller mindre grad av lukking av boligområder vært standarden i den muslimske verden (Shaikh 1996). Grant og Middlesteadt beskriver slike lukkede nabolag som en gjeninnføring av en eldgammel boform, og definerer en *gated community* som

«et nyere boområde ved privat vei der offentlig trafikk på hovedatkomståren er sperret av en port. Bebyggelsen kan være omgitt av gjerder, vegger eller andre naturlige barrierer som videre begrenser alminnelig atkomst» (Grant & Middlesteadt 2004:913-4).

Portens hovedmål blir adgangskontrollen. Og derigjennom tydeliggjøres det at en *gated community* har en *innside* og en *utside*, argumenterer de. De fleste av Ahmedabads pol'er har hus som vender seg mot et torg. Torget er (eller har vært) avstengt med en port, og husene er uten innganger fra utsiden av porten. Basert på Grant og Middlesteadts definisjon forhindrer utelukkende *alderen* Ahmedabads pol'er fra å være *gated communities*, og mye av forskningen på feltene kan overføres.

«Selv om murer og porter kan ligne hverandre på tvers av kulturer, har de en rekke funksjoner: fysiske, økonomiske, sosiale og symbolske. Porter kan holde beboere inne eller ikke-beboere ute. Inngjerdings funksjon kan også endres over tid. Uvegerlig vil imidlertid en inngjerding påvirke hvordan folk forserer og bruker rommet. Fra Foucault

[...] argumenterer vi for at porter reflekterer utøvelsen av makt og disiplin over rommet»  
(Grant & Middlesteadt 2004:919).

Foucaults (1999) *Overvåkning og straff* omhandler i hovedsak fengselsvesenets historiske utvikling. Den tar også for seg mer symbolske former for sperrer, og drøfter også hvordan slike systemer av gjerder og porter, stengsler og makt utvikler en kontrollens arkitektur. Portene blir en sentral del av dette, siden deres *funksjon* er en del av denne arkitekturen, både for de på innsiden og de på utsiden: Ved sitt blotte nærvær understreker porten *behovet* for overvåkning og viktigheten av en nærværende sosial orden hvor alle kjenner plassen sin. Uavhengig av om porten er åpen eller lukket, uavhengig av om den kan låses eller ikke og uavhengig av om den som kontrollerer låsingen av porten befinner seg på innsiden eller utsiden, vil porten – selv den *symbolske* porten som ikke lenger er til stede – fylle en funksjon hvor den er kontrollerende for den som utsettes for porten (Foucault 1999, Grant & Middlesteadt 2004).

Følgelig er det ingen motsetning mellom porten som kontrollerende element og det faktum at det i Sheikh No Pado har gått et halvt århundre siden selve porten fysisk ble revet. Slik er det også i en rekke av nabolagene rundt. Barrieren er fortsatt til stede selv om ingenting fysisk hindrer hvemsomhelst i å bevege seg langs gaten i Sheikh No Pado og inn til chowken foran tempelet.

Folk har ulike grunner til å skaffe bolig i et inngjerdet nabolag, enten det er en pol eller en gated community. Grant og Middlesteadt (2004) oppsummerer de viktigste som gruppeatskillelse og frykt. Videreført fra Foucault (1999), kan da både de «farlige» og de som «trenger beskyttelse» gjerdes inne, avhengig av om kontrollen over porten legges på utsiden eller på innsiden.

### *Den fredelige jainpol'en*

Jainismen gjør at Sheikh No Pado blir et fredelig rom. I tråd med tankene om steders sosiokulturelle identiteter eller Bourdieus teorier om sosiale rom, understreker Gupta (2000) hvordan et geografisk sted ikke trenger å falle sammen med et sosialt eller kulturelt rom. Likevel, viser han videre, vil spesifikke geografiske steder kunne bety mye for *definisjonen* av kulturelt rom. Han viser til Klagemuren som definerende element for den *fysiske byen* Jerusalem som *kulturelt rom* som eksempel. Tilsvarende vil Sheikh No Pados jaintempler bidra til å gjøre stedet jainsk.

Nærmest idealtypisk framstår Sheikh No Pado som *selve jainpol'en*. Den preges av hvordan livet er og skal være i den fredelige jainpol'en. Med Bourdieu (1996a, 1996b) virker da jainsk symbolsk kapital på det som her et hovedsakelig jainsk felt. Og selv i umiddelbar nærhet er ikke alle steder slik. Amrish setter ord på noe flere andre også sier om nabopol'en Devshano Pado: «Den er ingen ren jainpol. Denne pol'en og den er ganske like, og venner fra de to kommer sammen for å

leke. Alle vennene mine er her, så jeg håper vi blir boende her heller enn å flytte til den andre siden av elva». Her trekker han *både linjer og stengsler* mellom Sheikh No Pado og Devshano Pado. For selv om det føles et fellesskap med Devshano Pado, framstilles den samtidig som noe helt annet. Den er også en jain-pol, men mange trekker fram at det begynner å bli mange *marwaris* der. Dette er også en voksende gruppe i Sheikh No Pado.

I dagens utvikling begynner disse gamle jainpol'ene både å være tradisjonsbærende for innfødte jainfamilier fra Ahmedabad, og ankomststeder for nye ahmedabadboere, jainer eller hinduer, som kommer til byen fra nord og øst. Om dette vil medføre en større strid mellom de strukturene som ligger i pol'en og de som forventes for framtida vil tiden vise.

### *Innenfor/utenfor pol'en*

En av de fortellingene som tydeligst forteller om Sheikh No Pados sosiokulturelle stedsidentitet er at den er en fredelig jainpol. Dette passer med hvordan Low (2002) påpeker at et sikkerhetsaspekt er grunntanken bak de fleste flyttinger til en gated community, basert på fryktens diskurs. Mine informanter som snakker om flytting til den fredelige jain-pol'en får støtte av Yagnik og Sheth (2011) i at det også i Ahmedabad har vært slik.

Narrativt kan dette knyttes til fortellingene om orden på innsiden og kaos på utsiden. I dette bildet bringer Arish inn opptøyene i Ahmedabad i 1992-3 og 2002 i diskusjonen om Sheikh No Pado som fredelig nabolag. «Hovedveien er masete. Og i disse pol'ene har det ikke vært noen opptøyer de seneste tjue årene». Harshit har flyttet hit, og legger ikke skjul på hvorfor: «Det er så fredelig i jainområdene. Jeg har flyttet fra et annet område som lå på *grensen*<sup>53</sup> og under opptøyene føltes det ikke som så trygt. Derfor flyttet vi til et jainområde. Her er det rolig, fredelig, trygt». Chhaya snakker også om opptøyene: «Det eneste problemet i Sheikh No Pado under opprørene var at det var portforbud, slik at vi ikke kunne komme oss ut. For vår pol er fredelig og tok ikke del i *Godhra-opptøyene*<sup>54</sup>». Disse opptøyene var en konflikt mellom deler av hindubefolkningen og deler av den muslimske befolkningen (Berenschot 2011). Samtidig sier beboerne at jainer – selv om de er tetttest knyttet til hinduer, men like fullt etablert som en tydelig gruppe med et  *eget* og  *fredelig* stempel – ikke driver med sånt. «Vi lagde mat sammen og satte opp filmvisninger, folk betalte to rupier hver, så det sosiale livet i pol'en stoppet likevel ikke opp på grunn av portforbudet», forteller Chhaya.

Igjen tydeliggjøres det at hendelsene på innsiden var preget av orden, fred og ryddighet,

---

<sup>53</sup> Yagnik & Sheth (2005:230) viser hvordan «muslimske nabolag i Ahmedabad [refereres til som] 'mini-Pakistan', og de delende rommene som 'grense'».

<sup>54</sup> Opptøyene i 2002

mens rotet, kaoset og volden, det var det 'de andre', de på utsiden, som sto for. Disse 'andre' kan oppfattes som muslimene, men til dels også hinduene. Med bakgrunn i opptøyene på utsiden av pol'en ser man i dette tilfellet også hvordan det oppsto nye muligheter inne i pol'en som videre kan knyttes til den familiemessige ordenen på innsiden. Tarun oppfatter problemet slik: «Folk fra utsiden kom og drev med politikk. Det var de som lagde opptøyene».

### *Mulighetene utenfor*

Folks forhold til skillet mellom innside og utside tydeliggjøres av hvordan de forholder seg til flytting. Her ser man at utsiden både er *stedet for farer* og *stedet for muligheter*. De som blir i Sheikh No Pado er de som tydeligst vektlegger orden. De som flytter ut herfra er de som vil ta sjansen. Alle synes enige om at det er lettere å bli rik dersom du bor på andre siden av byen, og kanskje spesielt hvis du flytter dit ungene har flyttet, enten det er utenbys, i Europa eller i Amerika. Med et lite glimt i øyet sier Chandrakant det slik:

«De fleste som flytter ut gjør det på grunn av pengene, enten det er til Amerika eller bare over elva. I dag vil neppe ei jente fra vest for elva gifte seg med en kar fra pol'ene, selv om han var en millionær. Og det er få utdannede folk igjen inne i pol'ene. Utdanning fører til rikdom som fører til at man flytter vekk. Tolerante mennesker flytter ut av pol'ene, de trangsynte blir igjen».

Chandrakant hevder her at de tolerante åpner for endring mens de trangsynte lever i en ferdigdefinert verden. Govind er sjette generasjons innbygger i Sheikh No Pado, og kan ikke se for seg noe annet enn å bo her resten av livet. Han får støtte av de andre jeg intervjuer. Nær sagt alle uttrykker et ønske om å bo i Sheikh No Pado for alltid. Toral er en sjelden stemme mot: «Så lenge jeg bor i Ahmedabad vil jeg gjerne bo her, men hvis jeg kan vil jeg jo flytte hjem». Sonali har også et litt annet syn på flytting.

«Jeg bor her sammen med familien, men jeg bor også her på grunn av det tette samfunnet som pol'en er. Jeg trives her, men tror ikke jeg kommer til å bo her om tre år, fordi det ikke er så tett som det engang var. Jainsamfunnet utviskes og andre flytter inn. Dermed blir det mindre samhold. Jeg tror jeg heller vil bo på andre siden av elva, i en av de nye bydelene».

Dette intervjuet må ses i sammenheng med Sonalis situasjon. Hun overhøres av mor og en mannlig slektning mens hun snakker. Innimellom kommer disse med kommentarer. Intervjuet sier derfor også noe om hva som forventes av ei jente i begynnelsen av tjueårene som snart er ferdig med utdannelsen sin. Om hun gifter seg skal hun jo flytte inn hos mannens familie.

Chandrakant sa at det var vanskelig for ei jente fra vest for elva å finne seg en mann i pol'en. Berenschot (2011) hevder gamlebyen har mistet status. Når Sonalis mannlige slektning

forklarer statusforskjeller i Ahmedabad, sier han at mange mener de som bor i pol'ene har lavere status enn de som bor i de nye bydelene, og at endringen har kommet til på grunn av opptøyene. Men han forklarer også om veien rundt: «For å bli gift kan man leie en leilighet i en av de nye bydelene for et halvår eller så. Det er lettere å finne noen å gifte seg med da, og man kan flytte tilbake etterpå».

Chhaya flyttet som sagt *til* Sheikh No Pado da hun giftet seg for mer enn tretti år siden. Hun mener det allerede da var forskjell på å bo i de ytre bydelene og inne i gamlebyen. «Jeg flyttet til pol'en og det var jo en forandring. Jeg trodde vi skulle flytte ut etter hvert, men så ble jeg kjent med området, og nå kan jeg ikke tenke meg noe annet». Også presten har sett folk komme og gå i Sheikh No Pado. Og noen har kommet tilbake. «Folk har flyttet og deretter kommet tilbake fordi de har savnet det tette livet i pol'en».

Men det dukker også opp andre måter å forstå utsiden som et sted med reelle muligheter for å bli rik, kjent eller berømt. Ami spurte tolken min hvorfor han ikke blir med meg når jeg skal dra «utenfor», siden han er ung, snakker engelsk og kan ta muligheten. Utenfor i denne sammenhengen peker mot Vesten, et sted med vidåpne muligheter. Men Vijay er gift, har jobb og barn. Endringen passer ikke ham, og han vender spørsmålet tilbake til Ami, og får dette svaret «Jeg vil ikke få meg jobb i Europa eller reise utenfor for å gjøre noe sånt. Jeg vil være i det India jeg kjenner, her i pol'en».

Svaret er interessant, mest av alt fordi det *ikke* handler om at hun har unger, har passert førti og snakker lite engelsk. Snarere handler det om nærhet, kjennskap og personlig lokalmiljø. Det har i ytterste konsekvens rot i en form for orden. Og det som skjer utenfor er en *endring*. Det representerer følgelig uorden. Slik knyttes det nye samfunnets muligheter, utsiktene til personlig rikdom og individuelle muligheter sammen med et brudd med innsidens struktur, orden og habitus.

Man får derfor tydelige ordensdiskurser hvor 'innenfor' er det trygge, gode, nære og varme, mens 'utenfor' er det som heller fylles både av det positive og det negative, enten det er frykten for å bli ranet, lurt eller utsatt for noe i forbindelse med opptøyer, eller muligheten til å bli rik, berømt eller på andre måter vellykket. Noen av informantene understreker dette med argumenter som umiddelbart framstår som nyanserende, men som mest av alt understreker den rollen habitus eller pol'ens orden spiller. Denne historien gjelder også de som har flyttet ut, når Pranav forteller at alle i Sheikh No Pado er middelklasse. «De rike har flyttet ut, og det er gjerne de som står for eller blir bedt om å stå for det økonomiske når det for eksempel gjelder vedlikehold av templene». Utflytterne er knyttet til regningen for en indre orden, selv om de har valgt den ytre uorden. Det sosiale feltet Sheikh No Pado har nemlig ikke helt sluppet taket i dem.

Tarun mener de som flyttet og de som ikke gjorde det har omtrent lik bakgrunn for valgene:

«De som flyttet ut gjorde det fordi de trodde barna ville få det bedre. Vi tenkte også på barna, og mente nærheten i pol'en var mye bedre for dem».

### *Orden innenfor*

Pol'ens orden henger tett sammen med kontroll, forankret i opprettholdelse av orden. Sosial kontroll i Sheikh No Pado henger tett sammen med konservering av *det som er*. Slik ligger tryggheten i å ha et samfunn som ikke endrer seg fortere enn hva man klarer å holde tritt med. «Fra vinduet kan jeg se hva som foregår, hvem som kommer, hvem som går», oppsummerer Tarun.

Det er en fortelling det er lett å kjenne seg igjen i. Første gang jeg kom til torget i Sheikh No Pado var en tidlig søndag morgen. Da hørte jeg stemmen til mannen som nå forteller meg hvordan han ser hele nabolaget. Og jeg hørte ham rope fra vinduet. Deretter så jeg et hjertelig smil på ansiktet i vinduet. Han ropte igjen: «Du må være Chandrakants venn».

Jeg skulle starte feltarbeidet. Det var mitt første møte med Sheikh No Pado, og jeg skulle også møte forfatter og tidligere beboer Chandrakant Kadia her i pol'en. Tarun hadde full oversikt, full kontroll fra vinduet. I tråd med Jacobs (1961) kontrollerte blikket hans hele det fysiske – og derigjennom sosiale – rommet i Sheikh No Pado. Tarun var legemliggjøringen av den sosiale kontrollen, han opprettholdt orden, og han var den som gjorde Sheikh No Pado trygg, god og uforanderlig.

I en fortelling fra Ami om hva som skjer gjennom dagen i pol'en fikk jeg senere illustrert at slett ikke bare Tarun bruker blikket til å kontrollere Sheikh No Pado. Da hadde jeg brukt mer tid i nabolaget, og hun fortalte at folk gjør de tingene på morgenen som jeg allerede har sett: «Vi vasker klær, alle vasker seg, går i tempelet, ber. Du har vært her mange morgener. Det som skjer, det ser du fra plassen». Gjennom å fortelle at hun har sett meg mange morgener, forklarte hun at *jeg* også vet hva som skjer. Gjennom å fortelle at hun kontrollerer meg, fortalte hun at også jeg er en del av den sosiale kontrollen i pol'en. Ikke-refleksivt fortalte hun meg at denne formen for kontroll opprettholder orden og reproducerer habitus. Ordenen forankres i tryggheten som nær alle beboerne understreker på forskjellige vis. Ami og Zarna ser en endring. «Hvis man skal være borte noe tid og det ikke er noen hjemme hos naboen, må man låse dørene, for det er færre familier her nå enn det var». Følgelig ser de det som Jacobs (1961): Dess mer trafikkert fortau dess tryggere.

«Hvis noen kommer, vil vi spørre hva de gjør her», forteller Chhaya. Igjen kan det knyttes til et av mine tidlige besøk i pol'en. Etter å ha snakket med noen jeg allerede var introdusert for, voksne og eldre, men også barn og ungdommer som lekte, kom plutselig noen foreldre som ikke hadde vært til stede første gang og sjekket hva jeg gjorde her. Ami og Zarna peker også tilbake til

den episoden. «Folk som bor her blir sett, men også de som ikke hører hjemme blir lagt merke til når de kommer oppover gata. Det er klart man lurar når det kommer en som deg, som man ikke kjenner, kommer og snakker med ungene våre». Slik ser man at foreldrene kontrollerer ungenes pol, men også at ordenen i hverdagens pol også opprettholdes av ungenes lek. De blir også en vesentlig hjelp – og kontroll. All sladder og kritikk i dette rommet utløser sosiale kontrolltrekk, og er også «de funksjonelle mekanismene som løser konflikter» (Doshi UÅ:182)

Romlig orden er en forutsetning for at sosial kontroll skal finne sted. Den samme formen for romlig orden ligger til grunn for hvordan byen er oppbygd. Med beskrivelser som i omfang trekker både på alt fra religiøse indiske grunntekster til dagens byer viser Rowe (1973:212) at «den indiske byen har forstått en representasjon av den sosiale orden, både gjennom sin romlige organisering og sin romlige struktur. I byen ser vi dermed ordninger som gjenspeiler behovene fra kaste, slekt og forbindelser, og disse speiler helheten i det indiske samfunnet». Ehlers og Krafft (2003) mener at også islams byer har denne formen for hierarkiske rom, med en sentral moské (*jamma masjid*) og et marked (*bazar*), pluss boligbaserte områder plassert i henhold til disse.

### *Sheikh No Pado som det eneste 'innenfor'*

Når informantene mine snakker om nabolaget sitt, viser de veldig ofte til Sheikh No Pado som et av flere nabolag organisert på tilnærmet samme vis. Minst like ofte framheves kvaliteter som endrer Sheikh No Pado fra å være en del av noe generelt til å bli noe eget og spesielt, et nabolag som inneholder mer enn de andre pol'ene i Ahmedabad. Hva dette særegne består i er vekslende og variert. Andre pol'er kan på den ene siden oppfattes som større, mer spennende, mer rikholdige eller mer velstående. På den andre siden kan de være farligere, fattigere, kjedeligere eller mer uinteressante. Flere av informantene kommer også inn på hvordan de trives med det spesifikke det utgjør å bo i akkurat denne ene, lille pol'en.

Fokuset på unnværlige, lille og spennende Sheikh No Pado illustreres av Tulika, en ung tenåring som var spent på hvordan mynter fra mitt kalde, rare land langt nord i Europa så ut. Dum som jeg var hadde jeg ingen med meg. Jeg sendte henne norske mynter når jeg kom hjem, og trengte følgelig adressen. Hun skrev den ned og sa: «Jeg må skrive 'nær Zaveri Vad', for vår pol er så liten at ellers vet ikke postmannen hvor han skal sende brevet».

Chhaya oppsummerer Sheikh No Pado slik, «Alt er hyggelig, folk samles, men denne pol'en er ikke noe spesiell. Den er ganske typisk». Dette kontrasteres av de (inkludert Chhaya selv) som hevder selvsamme Sheikh No Pado er helt spesielt trygg og spesielt sikker med spesielt mange flinke venner og spesielt hjelpsomme naboer. Det eneste med Sheikh No Pado som framstår som

spesielt for alle mine informanter blir dermed at Sheikh No Pado er det eneste stedet som de alle oppfatter som 'sitt innenfor'. Og tilsvarende funn ville jeg nok gjort i nabopol'en eller pol'en bortenfor den igjen.

Grunnkvalitetene i Sheikh No Pado knyttes gjerne opp mot nabolaget som jainnabolag. Men Arish har perspektiver også utover dette. «Pol'en gir definitiv trygghet. Og det gjelder alle pol'ene, på grunn av strukturene: Her er det små nabolag, korte gater, tydelige skiller. Alle kjenner alle og man vet hva som skjer», forklarer han. Helt trygt er det imidlertid ikke, uten at det ser ut til å bekymre Pranav nevneverdig: «Jeg låser ikke døra hver dag, bare hvis jeg skal være borte lenge. Men det er heller ikke altfor mye folk kan stjele her. Jeg har bare sykkelen min og helsa!».

### *Oppsummering*

Gjennom dette kapittelet har jeg vektlagt *bahars* rolle i et begrepspar. Mens det øvrige India benytter 'utenfor' sammen med 'hjem', må det i Sheikh No Pado forstås som en konstruksjon sammen med 'innenfor'. Slik ser man hvordan *dette* nabolagets organisering har et annet nivå som verken er knyttet til hjemmets private sfære eller gatens offentlige rom, men som utgjør en egen form for sosialt rom med andre regler enn både det private og det offentlige.

Renheten som forventes på innsiden definerer en utside som er skitten, og som representerer en ytre uorden, der både muligheter venter og farer truer. Som tankeform har dette paralleller både i eldgammel indisk litteratur og i sosialkonstruksjonismen. Grensedragningene mellom disse fysiske innsidene og utsidene er ofte sterkere basert på hevd og gamle porter enn på reelle skiller, men den sosiale forankringen gjør grensene like sterke som om det var konkrete, fysiske sperrer. Slik fungerer de også for å opprettholde sperrer for framtiden. De hverdagspraksiser som er tillatt på innsiden er imidlertid andre enn de som tillates i det offentlige, og i neste kapittel vil jeg diskutere hvorfor det er slik, og hvilke konkrete konsekvenser dette kan få.



## *Den som er på innsiden er trygg*

I forrige kapittel viste jeg hvordan Sheikh No Pado fungerer som alle innbyggernes ‘samlede innenfor’, og at dette er et sterkere innenfor enn hva deres eget hjem er. Gjennom dette siste analysekapittelet vil jeg se på hvordan den sosiale kapitalen opparbeides og brukes i Sheikh No Pado. Jeg skal se på konsekvenser av disse kapitalbruksmønstrene i nabolaget, og gir slik et overordnet overblikk over den sosiale kapitalen og en understreking både av hvor og hvordan denne virker.

Samtidig vil jeg trekke den sosiale kapitalens *virkemåter* sammen med den sosiale kapitalens *virkefelter* for å skape en dypere forståelse av hvordan sosial kapital bidrar til å styre hva som gjøres og *ikke* gjøres i Sheikh No Pado. Utledet av Bourdieus (1996a) definisjon av at grensen for et felt går der dets (feltspesifikke) kapital slutter å virke, vil dette så gi en videre forståelse av hvordan Sheikh No Pado fungerer som sosialt felt og hvordan beboerne opptrer på det. Den analytiske enheten i dette kapittelet vil følgelig veksle mellom å være innbyggerne i Sheikh No Pado og Sheikh No Pado *i seg selv*.

Kapittelet nyttegjør ikke i særlig grad *ny empiri*. Snarere vil jeg ta for meg analytiske funn fra de tre tidligere kapitlene, slik at jeg her kan hente ut mer nyansert og spisset informasjon. Dette kapittelet trekker linjer til de tre tidligere kapitlenes ulike empiriske og analytiske funn, men vil også ytterligere presentere og tydeliggjøre sammenhenger mellom disse.

### *Småsamfunnets sosiale kontroll*

Informantene mine har en gjennomgående tanke om at alle beboere i Sheikh No Pado er del av samme (utvidede) familie, selv om det på langt nær framstår som om alle er *like mye* i familie med hverandre. Pol’ens nærhet veksler mellom fysisk nærhet man forventer i en by og relasjonene som binder folk og grupper sammen i sosial nærhet på landsbygda.

Det utføres mange ulike typer sosiale kontroll i Sheikh No Pado. Mest markant blir det når det ikke har blitt stekt kjøtt i pol’en på mange tiår, mens tilnærmingen er mer fleksibel når det kommer til andre typer jainske matregler. Men dette virker på andre felter også, slik at man i Sheikh No Pado langt på vei oppfyller Blakely og Snyders (1997:143) årsaker til at folk bosetter seg i gated communities: «De vil kontrollere kriminalitet og trafikk. De vil være fri fra fremmede, forstyrrelser, inntrengning. De ønsker privatliv, stabilitet, sjelefred og fortrolighet».

Sosial kontroll tydeliggjøres også ellers, og slik medfører Tarun og Chhayas godhet mot dyr en akkumulering av sosial kapital. Men verken deres løshunder eller Govinds kyr er uproblematisk i pol’en, noe som er interessant siden dyrevennlige jainske diskurser dominerer det sosiale feltet.

«Det er så mye møkk», sier naboene. Men dette fortelles ikke til kubonden. Følgelig uttrykker han en tro på fullstendig støtte i egen pol.

Denne sosiale kapitalen som brukerne av Sheikh No Pados sosiale felt opparbeider seg, kan så i tråd med teoretisert empiri fra Bourdieu (1996c) eller Ruud (2003) omsettes på ulike måter. Det kan handle om både det store, sentrale og det lille, detaljpregede. Slik kapital kan påvirke hvem som får større innflytelse i diskusjoner rundt aktivitetene som skal tillates i pol'en, eller hvem som får arrangere bryllup ute på den store plassen foran det største tempelet. Men den kan også styre hvilke tolkninger av regler som slår gjennom hos andre innbyggere i pol'en. Slik kan denne kapitalen også påvirke salg av et av pol'ens tomme hus til noens venner, slektninger og kollegaer. Nabolagets kollektive beslutninger bygger på at den enkeltes sosiale kapital kan omsettes til å *være* eller *bli* en ressurs for nabolaget. Slik styrer den også hvilken skuter som får stå i fred foran tempeltrappa, og hvilken som flyttes eller veltes.

Som en mer markant overføring til en tydeligere religiøs del av dette sosiale feltet, vil alle med god økonomisk kapital kunne bygge templer til ære for jainismens vismenn. Men dersom tempelbyggingen iverksettes av en som innehar store mengder sosial kapital i tillegg til den nødvendige økonomiske, vil *dette templet* kanskje kunne få en mer sentral plassering og en plakett eller et tempelnavn som forteller om byggherren, i tråd med Norman (1991). Enten man ønsker å endre eller opprettholde dagens orden i Sheikh No Pado, så trenger man sosial kapital for å gjøre det. Endringsprosessene vil enten øke eller avta i intensitet og hastighet avhengig av den sosiale kapitalen til den som driver dem fram.

### *Hva er utenfor og hva er innenfor?*

Som system og bygningsmasse kan Sheikh No Pado nærmest forstås som en *gated community* forankret i fortiden, da den er et lukket nabolagsområde hvor innbyggerne har definitiv forrang. Dikotomien Chakrabarty (1991) og Chatterjee (1993) bruker bygger på *ghar/bahar*, hjemmet og verden. *Innsiden* i Sheikh No Pado illustrerer likefullt en samme form for renhet eller strukturell orden som man kan forvente å finne i et *ghar*.

Følgelig blir det som er utenfor, *bahar*, definert som det motsatte, det farlige, det som mangler orden, der det er en fare for å støte på fremmede eller personer som man ikke vet *hvor* befinner seg i et mangefasettert indisk renhetshierarki. For «utsiden er [jo noe] som kan skitnes til» (Chakrabarty 1991:22), og representerer følgelig både uorden og ulykke. Hverdagspraksisene som da både skaper og bekrefter mening i dette rommet skjer på basis av dette skillet mellom rent og urent, en handling som medfører at det som er på innsiden er *oss*, mens det som er på utsiden er

eller representerer *de andre*. Disse ‘andre’ betegnes av Said (2001) som vårt eget bilde av en annen gruppe, slik at vi selv og våre handlinger kan betraktes som det normale, mens de andre beskrives gjennom hva som er annerledes eller fjernt fra oss. Slik blir begrepet eller forståelsen av ‘de andre’ en fremmedgjøring, enten det er den skrivende europeerens syn på mennesker fra Orienten eller det er de innenfor sitt syn på (de som er) utenfor.

Når rommet som utgjør innenfor og rommet som utgjør utenfor plasseres på hver sin side av en port eller mur eller i hver sin pol, er det selvsagt forankret i en sosialkonstruksjonistisk forståelse av sted. Det sentrale her er *ikke* de fysiske målene: hvor langt utenfor det er eller hvor det formelt befinner seg. Snarere er ‘utenfor’ interessant som sosial kategori der det konstrueres én sosial identitet knyttet til ett sosialt rom og en annen sosial identitet knyttet til et annet sosialt rom.

### *Den doble nærheten*

Det sosiale rommet som oppstår basert på pol’en, både forutsetter og gjensker forståelse av hvor porten var, følgelig hvor langt det sosiale feltet faktisk strekker seg. Balsavar (1990) påpeker den kanskje største forskjellen fra den gamle til den nye byen i Ahmedabad.

		Sosial nærhet	
		Ikke tett	Tett
Fysisk nærhet	Ikke tett	(villmark)	Landsby, småsamfunn
	Tett	Storby, storsamfunn	Pol

**Figur 3: Skillet mellom ulike grader av nærhetsorganisering, basert på mitt feltarbeid i Ahmedabad.**

Bymurens opprinnelige porter markerte grensen mellom hva som var i byen og hva som var utenfor byen. Det som var innenfor muren var i byens offentlighet, men var lukket for de som ikke hadde

adgang til byen. Pol'ens porter markerte videre et skille mellom hva som var i pol'en og hva som var utenfor. Pol'ens fellesrom var derfor verken så privat som et hjem eller så offentlig som gata. Det som var innenfor var i pol'ens offentlighet, men var lukket for de som ikke hørte hjemme i pol'en. Dette er en halv-privat sfære, mens det som ligger utenfor ble arena for 'de andre'. Og *otloen*<sup>55</sup> markerte et tredje skille, nå til hva som var i hjemmet. Det som var innenfor var privat, utenfor lå pol'ens kollektive sosiale rom. Disse skillene er verken grunnleggende offisielle eller formelt funksjonelle skiller i dagens gamleby i Ahmedabad. Likevel får revne porter, revne murer og rester av begge deler i stor grad være med på å trekke opp byens grenser, for man merker fortsatt skillene som skaper halvintime arenaer som befinner seg i mer offentlige rom enn innenfor husets fire vegger.

Det man i tråd med figur 3 da kan kalle dobbel nærhet er et felt hvor både den sosiale (gjærne slekts- eller kaste-messige) og fysiske (eller geografiske) nærheten er tett. Denne er ikke den samme som Christie (1982:32) beskriver når han mener at i kontrollsammenheng må «*begge* hovedelementene i tetthet må være til stede. [Og at d]et må herske synlighet og gjensidig avhengighet». I hans tilfelle tar kategoriene for seg et avhengighetsperspektiv kontrastert til nærhets- (synlighets-) perspektivet. Den «doble nærheten» i Sheikh No Pado og andre pol'er kombinerer snarere den sosiale nærheten som beskriver Christies tette samfunn i småbyer og på bygda (hva jeg basert på indisk organisering kaller landsbyen) med den fysiske nærheten som i byens kalde tradisjon verken trenger å føre med seg formell eller uformell sosial kontroll.

Slik kan pol'en både ses på som (eller i en sosial forståelse *være*) noe annet enn resten av byen, og noe annet enn hjemmet. Det er på utsiden man finner frykten og farene, men også pengene og mulighetene. Det er ikke hjemmet, men det lille nabolagsområdet som ligger innenfor muren i *pol'en* som utgjør innsiden i Sheikh No Pado. Innbyggernes reelle innenfor *er* Sheikh No Pado.

### *Hvorfor (bare) her?*

Det mest sentrale spørsmålet videre blir da hvorfor dette sosiale rommet oppstår i Sheikh No Pado og hvorfor det ikke i like sterk grad oppstår andre steder. For å komme dit vil jeg peke på hva Sheikh No Pado er, hva Sheikh No Pado har vært, hvordan denne typen bosteder har oppstått, og hvilken rolle dette spiller for å skape den formen for egenartet rom som pol'en er.

Med tilsvarende bebyggelse og tilsvarende sosiale rammer finnes sannsynligvis mange av strukturene i Sheikh No Pado i mange av de andre pol'ene i Ahmedabad. Ulike studier (eksempelvis Doshi UÅ, Gillion 1969, Singh 1981, Balsavar 1990, Belliappa 1992, Kapoor 1996, Shaikh 1996,

---

<sup>55</sup> Inngangsverandaen

Raychaudhuri 2001, De 2002) viser til hvordan endring i ulike pol'er i stor grad betinges av tilsvarende prosesser. Avhengig av om pol'en har røtter i jainismen eller i annen religion, vil man bytte praktiske og religiøst betingede elementer som for eksempel jainismens grunnregler (inkludert syn på dyr og mat) mot tilsvarende regler fra hinduiske Shiva- eller Vishnu-tradisjoner eller islams sunni- og shia-retninger (Vikør 1993, De 2002, Fuller 2004).

Et rom som – i praktisk forståelse – befinner seg mellom det helt offentlige og det helt private er selvsagt ingen eksklusiv ordning for Ahmedabad. Likevel oppfatter jeg denne formen for sosialt rom som oppstår i pol'ene som sterkere og mer identitetsskapende enn tilsvarende eksempler fra vår del av verden.

Et eksempel fra min barndom: Da jeg var liten gutt, kunne moren min og de andre mødrene i nabolaget definitivt gå i solliv eller bikini ute på gressplen foran sin egen del av rekkehuset, men når det gjaldt å gå de få meterne til den felles lekeplassen midt i borettslaget, var det kun enkelte mødre som var bekvemme med *så* lite klær der. For andre var dette ikke passende. Og å gå til bensinstasjonen eller butikken som befant seg på andre siden av veien uten å være «ordentlig påkledd» framsto som uaktuelt for alle. Her ser man en delvis lik form for oppdeling av det offentlige rom i min svært norske barndom som i Ahmedabads pol'er. Det er likevel noen vesensforskjeller som jeg vil redegjøre for gjennom en gjensnitt i noe av teorien.

Jacobs (1961) fokuserer ikke på dette mellomnivået. Hennes nabolag har en idealstørrelse på rundt 7000 mennesker, noe annet og betydelig større enn Sheikh No Pado eller de andre pol'ene i Ahmedabad. Hennes tydeligste arena for den sosial kontroll er «gatene og deres fortau, byens viktigste *offentlige* steder, [som er byens] mest vitale organer» (Jacobs 1961:29, min utheving). Hvis gatene og fortauene blir sett, benyttet og brukt, vil de nærmest automatisk beskyttes mot uønskede handlinger fra fremmede, og bli trygge. Men som offentlig sted, blir ikke fortauet i vesentlig grad arena for intime eller private handlinger, selv om det blir et sted som er i bruk til barns lek og voksnes sladder. Pol'en er i større grad et *ikke-offentlig* rom, et sosialt rom for de som hører hjemme.

Heller ikke Christie fanger dette mellomnivået i særlig grad. Verken i omtalen av forholdet mellom formell og uformell kontroll av kriminalitet og avvik i tette og løse samfunn (Christie 1982) eller av landsbyen (Christie 1989), dukker et slikt nivå midt mellom det offentlige og det private opp mer enn i etnografiske bruddstykker.

Følgelig blir følelsen av nærhet og fellesskap, identitet og kontroll i Sheikh No Pado tettere og sterkere enn i Jacobs' etterkrigstids-New York, Christies landsbyer for usedvanlige mennesker eller i min barndoms sommeridyll. Ingen ville gått ut i natt-tøyet for noe annet enn å hente avisen, ingen ville pusset tennene på offentlig sted. Døra ville i stor grad vært låst, og kontrollen med hvem

som kom inn eller for den saks skyld fellesskapets kontroll med hva som skjedde bak hjemmets lukkede dører ville være svakere og annerledes.

Slik er det også i de nye bydelene i Ahmedabad. Når innbyggere og utflyttere forteller at folk i de nye bydelene ikke kjenner naboen, formidler det også at naboen der stiller seg likegyldig til hvem som lager middag med kjøtt, hvem som spiser gulrøtter eller hvem som tar til seg føde etter at sola har gått ned. Det er ingen steder for felles mating av fugler som kan gi sosial kapital. Dette tilhører den hjemlige sfæren. I Ahmedabads nye bydeler er hjemmet, *ghar*, motsatsen til utenfor, og *ghar* er enheten for sosial kontroll.

### *Større enn storfamilien*

Figur 3 på side 89 viser hvordan pol'ens bomønster kombinerer ytterlighetene i indisk samfunnsordning. Pol'en har byens bomessig nærhet, med mange folk, mange hus tett i tett. Men pol'en har også landsbyens tilsvarende sosiale nærhet, der man lever tettest på de nærmeste i slekt og status. Slik knyttes ytterpunktene i samfunnsorganiseringen sammen, og den nære – nærmest intense – organiseringen av livet blir spissere enn i andre typer nabolag.

Hvorfor er det slik? Misra (1978) og Prammar (1989) forstår slike lukkede nabolag med utgangspunkt i det indiske storhuset haveli og den indiske storfamilien. Her er kanskje kjernen i forståelsen av hvorfor dette i så stor grad skjer *her* og ikke overalt ellers. En patrilineær tradisjon sender huset i arv fra far til sønn, og videre som ny far til ny sønn. Huset vokser, blir en påfølgende khadki, etter hvert kanskje en pol.

Både khadkien og pol'en oppfattes av flere av innbyggerne som deler av tradisjonell storhusholdning. Det *økonomiske* fellesskapet har så godt som forsvunnet etter mange generasjoner med inngiftede kvinner og utvidelse til stadig nye kjøkkener og boenheter. Det *sosiale* og det *kulturelle* fellesskapet har likevel langt på vei bestått. Slik har også sosiale nettverk, sikkerhetstiltak og kontrolltiltak – og derigjennom sosial kontroll – overlevd. Følgelig representerer Sheikh No Pados store chowk som hovedarena for nabolagets sosiale liv, en utvidet utgave av den lille chowken inne i storhuset, samlingsplassen før *familien* går til ro.

For innbyggerne fungerer dermed det fysiske rommet Sheikh No Pado mest av alt som en representant for det sosiale rommet Sheikh No Pado. Dette har beboerne vist gjennom forholdet de har til venner, naboer, dyr, mattradisjoner og fellesskapet, gjennom hvordan de internaliserer og sanksjonerer oppførsel og hvordan de gjennom definisjonen av et felles 'utenfor' også konstituerer pol'en som felles 'innenfor'. *Den felles følelsen* av nærhet blir derfor mer sentral enn de fysiske

murene og portene som rammer inn rommet. Det sentrale er at nabolaget *føles* som et nabolag snarere enn at nabolaget *ser ut* som et nabolag. I tråd med den gamle skriften på bymuren, er det den som er innenfor dette sosiale nabolaget som er trygg. Det er den som tas vare på av de andre som bor her.

### *Oppsummering*

Gjennom dette avsluttende analysekapittelet har jeg vist hvordan kombinasjonen av tette sosiale og tette bygde strukturer styrker nærheten i Sheikh No Pado. Slik blir den sosiale kontrollen mer markant, og vanen spiller en sterkere rolle enn i andre typer nabolag.

Basert på familiens rolle, den sosiale kontrollens virkemåter og betydningen av 'utenfor' oppsummerer dette hvordan sosial kapital opparbeides og brukes i nabolaget. I en gated community vektlegges det juridiske tyngst. På tross av fysiske likheter styrker tungtveiende sosiale strukturers dominans over feltet hvor og hvordan kapitalen virker i pol'en. Dette forsterkes av rommets posisjon midt mellom det offentlige og det private. «Midt mellom» er her i tråd med Roland Barthes' tanke om at midten ikke er et aritmetisk, men snarere et semantisk punkt, der noe er i en mellomfase, altså verken det ene eller det andre men påvirket av begge (Gundersen 2010).

Denne doble nærheten fundamentierer romlige orden i jainprinsipper. Dette skjer ikke fordi Sheikh No Pado er et religiøst felt, men fordi det føles som et tett nabolag, og er et felt dominert av jainsk praksis.





## Konklusjon

Masteroppgaven min har vist hvordan den doble nærheten i et nabolag som Sheikh No Pado forsterker kontrollprosessene som virker i nabolaget. For å komme fram til dette har jeg presentert den sosiale kontrollen som fungerer på dette feltet. Bakgrunnen for denne forståelsen ligger i en tredelt prosess som tar utgangspunkt i hvordan beboerne samler og benytter seg av sosial kapital i feltet:

- Jeg har vektlagt båndene i familienettverkene som fungerer i nabolaget
- Jeg har vist hvordan den sosiale kontrollen i nabolaget domineres av internaliseringsprosesser
- Og jeg har funnet hvordan innbyggernes forståelse av hva som er utenfor nabolaget også fungerer definerende for deres innenfor.

Gjennom dette konklusjonskapittelet vil jeg oppsummere funnene jeg har gjort på disse tre hovedområdene. Parallelt vil jeg også vise hvordan studien av spenningene i det sosiale feltet har tydeliggjort, bekreftet og nyansert relevante forhold som omhandler sosial kontroll i nabolaget. Slik vil jeg også summere funnenes relevans utover mitt eget lille studiefelt.

Allerede ved starten på prosjektet ønsket jeg at den foreløpige problemstillingen skulle belyse særpreget ved det sosiale livet i Ahmedabads pol'er. For å gjøre dette bestemte jeg meg for å se på de ulike formene for sosial kontroll og hvordan disse ble påvirket av den fysiske utformingen til nabolagene i byen. Slik var det spesielt relevant å se på de spesielle særpregene med nettopp pol'ene som boområder, slik at det konkrete påvirkningsgrunnlaget i noen grad ble isolert.

Med den virkemessige bredden som ligger i den sosiokulturelle stedsanalysen, kartla jeg nabolaget uten å være fastlåst til noen spesiell metode eller analytisk prosess. Likevel gjennomsyrrer den sosiokulturelle stedsanalysens prinsipper forskningen jeg har gjort. De fleste av Ahmedabads øvrige pol'er er også preget av både fysisk og sosial nærhet. Som jeg viste i forrige kapittel har en rekke forskere vist at ulike nabolag bygger på tilsvarende strukturer. Det er derfor nærliggende å tro at tilsvarende prosesser bevarer og forandrer disse. Det andre sentrale elementet er snarere knyttet spesifikt til Sheikh No Pado (og noen andre nabolag), og henger sammen med hvordan denne pol'en domineres av jainismen som religion.

Denne grunnleggende analysen ligger som et bakteppe for forståelsen av hendelser i nabolaget. Jeg beskriver og analyserer innbyggernes sosiale interaksjon, og avdekker mønstre for hvordan den sosiale kontrollen blir til i nabolaget og hvilke konkrete hverdagspraksiser som

utspiller seg basert på dette. Slik har jeg også observert hvilken rolle selve *stedet* spiller, og på hvilke steder i pol'en ulike typer aktiviteter utføres. Gjennomgangen av disse praksisene og konsekvensene av disse fordeles så systematisk på fire ulike analysekapitler.

### *Om familien i Sheikh No Pado*

I det første analysekapittelet besvarer jeg underproblemstillingen *Hvordan kan livet i pol'en forstås i forhold til egen familie i grenseland mellom en bymessig urbanitet og et landsbylignende småsamfunn?* Her diskuterer jeg funksjonene til og følelsene rundt henholdsvis familien og det sosialt nære samfunnet, og ser på hvordan disse sosiale strukturene spiller dominerende roller for aktørenes hverdagsliv i Sheikh No Pado. Tette sosiale forhold fungerer definerende for *hva* folk gjør i nabolaget, og tilsvarende fungerer det definerende for *hvor* i nabolaget de gjør det. Dermed får disse strukturene en bærende form i grunnlaget for samspill mellom mennesker i Sheikh No Pado, enten det er basert på familie eller på andre måter er knyttet til denne *sosiale* nærheten.

Slik påvirkning spiller en sterk og tydelig rolle også i andre typer småsamfunn andre steder, og er på den måten lett å overføre til – eller fra – slike samfunn. Samtidig er langvarige og grunnleggende strukturer i slike småsamfunn uvanlig i storbyer, slik at dette preget i Ahmedabad også markerer noe særegent og spesielt. Det er følgelig vanskelig med direkte overføringer mellom pol'ens prinsipper og hendelser i for eksempel slum- eller favela-bebyggelse, blant annet siden tersklene i forbindelse med flytting er mye lavere der.

### *Om sosial kontroll i Sheikh No Pado*

Gjennom det neste analysekapittelet drøftes så bevisst og ubevisst bruk av sosial kontroll i Sheikh No Pado. Basert på denne diskusjonen besvares underproblemstillingen *På hvilken måte sanksjoneres og internaliseres oppførselen i pol'en sett i forhold til typiske jainske normer?* Med fokus på hvordan livet som leves innenfor nabolagets felles vegger kan knyttes til felles praksiser legges da hovedvekten på sosial kontroll i form av internalisering med røtter i jainismens grunntanker. Her er det naturlig med et særlig fokus på tanken om ahimsa. Hverdagens små og store hendelser i Sheikh No Pado kan forankres i dette ikkevoldelige grunnprinsippet, enten de er knyttet til matspørsmål eller oppførsel mot dyr, flyttegrunner til eller fra nabolaget eller det grunnleggende synet på opptøyene i byen. Dette forholdet framstår som felles enten det gjelder nabolagets jainer (der begrepet opprinnelig kommer fra) eller dets øvrige beboere.

I tråd med andre religiøst fundamenterte samfunn er Sheikh No Pados dominerende religion

og dens grunnleggende strukturer underliggende for aktørenes handlinger. Samtidig foregår det kontinuerlige forhandlinger som avgjør hvordan og i hvilken grad disse skal gjelde. Ulike samfunn basert på verdier fra for eksempel kristendommen eller islam ser ikke like ut, og på samme måte vil det heller ikke være mulig å si noe om hvordan sosial kontroll fortøner seg og på hvilke felter den virker i Sheikh No Pado basert bare på en studie av jainismens skrifter eller grunnprinsipper.

### *Om livet innenfor og utenfor Sheikh No Pado*

Det tredje analysekapittelet analyserer og diskuterer beboernes ikke-refleksive bruk av begrepet 'utenfor', og hvordan dette fungerer definerende for hva som er 'innenfor' det sosiale feltet Sheikh No Pado. Med en drøfting av underproblemstillingen *Hvordan ser innbyggerne i Sheikh No Pado på utsiden av nabolaget sitt, og hva betyr dette for oppfatningen av innsiden?* når jeg en forståelse av hvordan innbyggerne møtes i en felles definisjon av Sheikh No Pado som 'sitt sted' eller 'sitt innenfor'. Denne samlende prosessen hos beboerne utviser mange detaljer, og man kan forenklet si at alt som er utenfor representerer alt som bryter med stedets romlige orden. Dette henviser dermed både alle farer og alle muligheter, alt som er spennende og alt som er skummelt til utsiden, mens innsiden snarere framstår som en representant for alt det trauste, det vante og det som ikke i vesentlig grad vil utvide horisonten. Dette medfører en sosial konstruksjon av innenfor-nabolaget som blir grunnleggende for hvordan beboerne handler på innsiden.

I dette diskuteres beboernes handlinger i et aktørperspektiv der et skille mellom hjemme og utenfor også har paralleller utenfor Ahmedabad. Dette handlingss skillet forklarer hva som kan skje henholdsvis innenfor og utenfor. Videre viser det seg at beboernes innside i den boligformen jeg ser på i Sheikh No Pado er en annen enn hva innsiden er i «vanlige» nabolag, og at det som skapes er et stort felles eller kollektivt rom. Mange av skillene mellom hjemmets renhet og utsidens smuss kan videreformidles basert på en grunnforståelse av *hele nabolaget*. Men mange er også betydelig annerledes. I dette må pol'ens uterom som representant for 'innenfor' derfor kunne defineres som et rom på mellomnivå, verken så privat som hjemmet eller så offentlig som gata.

### *Om den doble nærheten i Sheikh No Pado*

Disse grunnleggende diskusjonene av underproblemstillinger klargjør for å besvare oppgavens hovedproblemstilling. Denne er *Hvordan er sammenhengen mellom bylandskap og sosial kontroll i de tette nabolagene i Ahmedabads gamleby?* Mitt sentrale funn er hvordan Ahmedabads pol'er er bygget rundt en følelse av dobbel nærhet. Med utgangspunkt i denne nærhetens dominans av trekk

fra to bomiljøer som oppfattes som svært ulike i den indiske hverdagen, viser kapittelet videre hvordan de sosiale kontrollmekanismene som kjennetegner den indiske landsbygda kombineres med den indiske storbyens geografiske nærhet. De sosiale kontrolltrekkene blir ekstra sterke når småsamfunnene, eller strøkene som sosialt sett ligner landsbyer plasseres tett i tett inne i den vesentlig mer kompakte byen.

Dette skjer fordi innbyggerne utsettes for en strukturell dominans med en habitus som forteller hva som skal og ikke skal eller snarere kan og ikke kan gjøres i nabolaget. Disse strukturene nedfelles i nabolaget gjennom mellommenneskelige strukturer som fungerer tett (familie), løsere ('innenfor') og overliggende (jainismen), og reforhandles eller nedfelles på ny og på ny gjennom de handlingene som så skjer i nabolaget. Og med basis i slike tett sammenvevede nett blir preget på hverdagen og dens sosiale handlinger/sosiale kontroll sterkere enn det ville blitt andre steder. All påvirkning blir mer markant, og den grunnleggende habitus som dominerer det sosiale – og dermed fysiske – rommet blir tydeligere.

For det er selvsagt ikke det fysiske ved stedet som gjør den sosiale kontrollen slik. Bygningsmassen kunne rommet mange andre typer handlinger og handlingsmønstre, men i det tette nabolaget påvirkes virkerommet for stedets sosiokulturelle identitet og dets hierarkiske organisering. I min studie finner jeg ingen tydelige eksempler som gir noen enkeltpersoner større definisjonsmakt over *dette rommet* enn i andre typer samfunn. Det ser snarere ut som om rommets strukturer i sterkere grad fungerer strukturerende på rommets framtidige strukturer. Dermed tar det *jainske* sosiale rommet Sheikh No Pado mer makt over innbyggerne enn hva andre typer rom gjør over sine innbyggere. Slik blir den stedsdefinerende makthaveren *vanen*. Alle nye handlinger som skal gjøres i dette sosiale rommet vil i sterkere grad preges av rommets gamle, nedarvede romlige praksis, selv om utviklingen også viser at habitus ikke låser folk til tvungne handlinger.

Jeg tolker det da som om det her er de tettere relasjonene som lar rommet styrke graden av sosial kontroll. Dette medfører også at det ligger en form for potensiell overførbarhet i denne. Slik vil den doble nærheten vise hvordan andre nabolag andre steder med tilsvarende kombinasjon av sterk sosial indre struktur og tilsvarende geografisk nærhet *kan få* tilsvarende sosiale fellestrekk.

### *Perspektivene og funnene*

Studien vektlegger som jeg har vist fire perspektiver som forenklet kan oppsummeres som *familien*, den *sosiale kontrollen*, forståelsen av *utenfor* og den *doble nærheten*. Med basis i dette analyserer jeg de ulike sammenhengene mellom perspektivene. Derigjennom analyserer jeg Sheikh No Pados

rolle som småsamfunn inne i en moderne storby. I dette feltet mellom to samfunnsformer, kan stedet verken forstås helt i sammenheng med eller helt løsrevet fra noen av delene. Gjennom dels å være begge deler, uten å være noen av delene eksklusivt, blir Sheikh No Pado – og sikkert de øvrige av Ahmedabads pol'er – både noe annet enn småsamfunnet og noe annet enn storsamfunnet.

Bourdieu har gitt meg hjelp til å se disse sammenhengene, samt å tydeliggjøre forholdet mellom aktørene og strukturene i nabolaget. Det er altså her tydelig hvordan det ligger strukturer i stadig endring til grunn, men også hvordan aktørene som handler basert på disse strukturene har en grad av frihet til å handle ulikt. Under en forståelse av kapitalbegrepene som formaliserende faktor ser jeg så hvordan dette bindes sammen, og Sheikh No Pado, samt andre felter innenfor og utenfor nabolaget påvirker og påvirkes av det som skjer inne i nabolaget.

Denne forståelsen av pol'en som noe mer enn bare et fysisk sted, fremmer videre tydelig hvordan stedet preges av det sosiale og kulturelle. Det fysisk tette ligger som en forutsetning for å gjøre den sosiale påvirkningen ekstra sterk i Sheikh No Pado. Likevel påvirker også disse ikke-fysiske faktorene stedet i vel så stor grad, for eksempel i tråd med hvordan rom produseres eller brukes jamfør Lefebvre, Christie, Jacobs eller de Certeau.

Slik er samfunnsstrukturene i Sheikh No Pado sosialt konstruert gjennom diskursiv praksis. Min forståelse av denne konstruksjonen bygger dermed på min forståelse av de gjenskapte representasjonene av stedets diskursive praksis. Følgelig har oppgaven ikke søkt å finne én sannhet, men er snarere basert på mine funn og analyser av informantenes punkter av felles forståelse. Denne forståelsen henger tydelig sammen med det vitenskapsteoretiske utgangspunktet for oppgaven.

Sheikh No Pado er en fysisk kombinasjon av en husrekke, en gatestump, en plass og mye annet. Men det *vesentlige* med nabolaget er snarere at det er *en sosial konstruksjon* som er i *stadig endring* for og av alle som bruker eller forholder seg til stedet. Og den sosiale konstruksjonen Sheikh No Pado er noe ulikt for alle. Fra mitt ståsted bedømmer jeg den som jeg gjør. At funnene mine i studien føles grunnleggende riktige for meg betyr ikke at det gjør det for alle. Gjennom perspektiver og forklaringer, observasjon og analyse, tror jeg likevel at både beboerne og andre vil kjenne seg igjen både i denne pol'en og i andre basert på min beskrivelse av Sheikh No Pado.

Som jeg har vist både i oppgaven og i denne konklusjonen har hovedfunnet i oppgaven min en rekke delelementer, men det kan likevel oppsummeres med at det er en tydelig sammenheng mellom fysisk utforming av gamlebyen i Ahmedabad og sosiale prosesser i området. Andre byer og land er sjelden på samme måte preget av både det *sosialt tette* og det *fysisk tette*. Denne sammenheng bidrar derfor til å styrke opprettholdelsen av de lokale hverdagspraksisene, og da skjer det i Sheikh No Pado med bakgrunn i jainismens normer, moral og etikk.

Mitt mest vesentlige funn er en særegen samfunnsorganisering, og noen påfølgende sosialiseringstrekk som skaper trygge, tette, og til dels ekskluderende samfunn. På tross av dette særpreget, åpner oppgaven min for videre forskning på flere felter. Et av disse feltene er å studere likheter og ulikheter mellom disse nabolagene og nyere *gated communities* med mål om sterkere samhold i disse moderne samfunnene. Ellers kan man studere tilsvarende trekk i andre nabolag i Ahmedabad for å få bekreftet at hindu- eller muslim-dominerte nabolag er på samme måte. Mindre homogene nabolag med samme type organisering vil også kunne være interessante å se på. Flere forskere hevder denne formen for boligorganisering er grunnleggende muslimsk. Studier av tette nabolag i mer homogene samfunn i den arabiske verden vil da også være relevante, spesielt med blick på om det enkelte tette nabolaget åpner for utvikling ulikt «naboen». Flere av innbyggerne sier også at den sosiale kontrollen i Sheikh No Pado er svekket. En videre studie i jainske nabolag kan bedømme om denne utviklingen fortsetter i et samfunn preget av globalisering.

## Aften

En jevn strøm av småhendelser på morgenen har blitt en opphopning av ting på ettermiddagen. Noen gutter kaster en ball, slår på den, løper fram og tilbake. De lurar på om noen vil være med og spille cricket.

Pol'ens menn er på vei hjem fra jobb med skutere. De kommer kjørende oppover veien, for hver stikkvei gir de et lite tut, så ingen skal storme ut.

Presten legger sandalene sine høyt og litt bortgjemt. Han er lei av at Trupal gjemmer dem bort. Samtidig er det overraskende fritt for lyder inne på Sheikh No Pados chowk. Plassen er snaue hundre meter fra «den mest støyende» gata i hele verden, Relief Road. Her inne er det knappest en lyd, og man kan høre alt som skjer rundt en. Derfor vender den to år gamle jenta lekent ansiktet mot himmelen og hermer flylyden som kommer der oppe fra.

Noen av pol'ens damer har tatt den korte turen til grønnsaksmarkedet foran Swaminarayan mandir. Nå returnerer de i fargerike salwar kameezer, og de blasse bærenettene er fylt med det som i løpet av en time skal bli middag.

Tre smågutter på 5-6-7 vil gjerne være med de dobbelt så gamle på dagens cricketkamp. I morges hadde de skoleuniformer. Nå er de lettere kledt i T-skjorter og shorts. Men avfeies med at drittunger får ikke spille cricket med de store. De starter et eget spill noen meter borte. Den minste framviser evner som en batsman for framtida. I Vasu Pujya Khadki spiller to småjenter badminton. Solsteiken har gitt seg, og ungene er ute. Det føles behagelig når kvikksølvvet kryper nedover på trettitallet. Men fortsatt går sukk gjennom ungene når det dukker opp en flau bris.

Bikkjene jager ekorn rundt på plassen. Kuene som har hvilt finner ut at det kanskje er noe mat å få hjemme og reiser seg grasiøst og klumsete på en gang. Den ene pisser mengder som kuer gjerne gjør, og de største guttene kommenterer og flirer, nesten beskjemet? Dette er jo en hendelse som skjer flere ganger hver dag, men hvorfor måtte det skje akkurat på cricketbanen og akkurat når det var noen utenfra på besøk?

Kuene beveger seg sakte mot, og deretter inn, porten. Chhaya deler ut chapatis til bikkjene, og mannen hennes sprer noen nye håndfuller med korn, frø og diverse til fuglene.

Så begynner mødrene å rope sønner og døtre inn til middag. Først kikker dama i øverste etasje på den nye murblokka ut gjennom vinduet, spytter rett ned og roper idet hun snur seg inn igjen. Deretter noen fra en khadki. Gutta er midt i en kamp og første jente er veldig opptatt med å flette ei venninne. Ved tredje gangs rop, går de motvillig inn.

Det ruller inn en skuter til. Nå er det 23 av dem på plassen, minst 15 langs veien. Men fortsatt bare én bil, en sliten, gammel Maruti Suzuki. I en pol hvor det bor 130 med stort og smått.

Alle ungene er ute igjen innen en halvtime. Utelysene har blitt tent. Oppvasken er tatt, det siste stellet er unnagjort. Plassen fylles gradvis. Det er hett. Før ni, har noen av de yngste og noen av de eldste gjort klar senger ute på plassen. Temperaturen her er mer behagelig. De skal ikke sove enda, men i grupper rundt på plassen sitter de, prater, sosialiserer.

Ungene løper og herjer, spiller og leker. Pol'ens chowk er så stor og fin til å ha aktiviteter gående, at også unger fra nærliggende nabolag er her for spill og lek. Kanskje spesielt de fra nabopol'en Devshano Pado, men også unger fra andre steder. Enten de kommer herfra eller derfra, får de et strengt kremt når ballen slås for hardt i retning en gruppe voksne, men de leverer også ekteføyte «unnskyld» når ballen ender et sted den ikke skulle vært.

En tobarnsfar i singlet og grå dressbukse fra forrige årtusen entrer arenaen. Han er noen-og-førti, og tar noen slag for å vise hvordan det skal gjøres. Når den enkle hvite plastballen sniker seg rundt det kraftige trehvite balltreet og treffer wicketen, krangler han kraftig. Slått ut av sin egen sønn! «Nei, det var ikke *egentlig* sånn. Den spratt feil. Jeg skal slå en gang til i stedet». Gubbene ler. I morges hadde de ikke kledd ordentlig på seg. De har de samme halvklærne nå. «Selvfølgelig er han slått ut!». «Gutter er gutter!»

Kona til cricketmannen spiller badminton med naboenta. Hun blir så svett på nesa at brillene glir ned, og det er klart at tenåringer er minst like flinke som mødregenerasjonen. Men mødrene er minst like ivrige som døtrene.

Et kort og forsiktig strømbrudd mørkelegger en god del av byen. Fra pol til pol, nabolag til nabolag, sprer jubelen seg når lysene kommer på igjen et kvarter senere.

På otloen snakkes det om den fantastiske havelien helt innerst hvor det egentlig bare har bodd en kar. Da han døde var det ingen som kjøpte huset, og praktbygningen står tom. Helt tom, i femten år. Fire etasjer og en takterrasse med dekning for sola. Praten går lett rundt plassen. Fellesskapets tid inne i pol'en der det er mulig å ha hemmeligheter for naboen. Men der ingen har det.



# Referanseliste

Alle kilder i denne oppgaven er oppgitt.

- Alexander, C., S. Ishikawa, M. Silverstein, M. Jacobson, I. Fiksdahl-King & S. Angel 1977. *A pattern language. Towns, buildings, constructions*. Oxford University Press, New York.
- Balsavar, D. 1990. *An understanding of the city: A human construct as a process of time*. Masteroppgave. School of Architecture. Cept, Ahmedabad.
- Berenschot, W. 2011. *Riot Politics: Hindu-Muslim Violence and the Indian State*. C. Hearst, London.
- Belliappa, D. 1992. *Succession: A study of commercial ingress into pols in the walled city*. Masteroppgave. School of Planning, Cept, Ahmedabad.
- Béteille, A. 1965. *Caste, Class and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*. University of California Press, Berkley.
- Béteille, A. 1991 [1966]. Caste, Class and Power. D. Gupta (red.). *Social Stratification*. Oxford University Press, New Delhi.
- Béteille, A. 1996. The Mismatch between Class and Status. *The British Journal of Sociology*, Vol. 47, Nr. 3:513-525 (Special issue for Lockwood).
- Blakely, E. & M. G. Snyder 1997. *Fortress America. Gated communities in the United States*, Lincoln Institute of Land Policy, Cambridge.
- Borgland, J. W. 2011. *Jainismen* (forord, utvalg og oversettelse). Verdens Hellige Skrifter, Bokklubben, Oslo.
- Bourdieu, P. 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, P. 1986 [1983]. The Forms of Capital. J. G. Richardson (red.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Greenwood, New York.
- Bourdieu, P. 1996a [1977]. Om symbolsk makt. *Symbolsk makt. Artikler i utvalg*. Pax, Oslo.
- Bourdieu, P. 1996b [1993]. Et steds betydning. *Symbolsk makt. Artikler i utvalg*. Pax, Oslo.
- Bourdieu, P. 1996c [1994]. De symbolske goders økonomi. *Symbolsk makt. Artikler i utvalg*. Pax, Oslo.
- Bourdieu, P. 2002a [1979]. *Distinksjonen*. Bokklubbens kulturbibliotek, Oslo.
- Bourdieu, P. 2002b [1984]. Cultural Power. L. Spillman (red.). *Cultural Sociology*. Blackwell, Malden.
- Brekke, P. 2005 [1962]. *En munnfull av Ganges*. Aschehoug, Oslo.
- Brockington, J. L. 1997 [1981]. *The Sacred Thread, A Short History of Hinduism*, second edition. Oxford University Press, Delhi.
- Burr, V. 1995. *An introduction to Social Constructionism*. Routledge, London.
- Carrithers, M. & C. Humphrey 1991a. Glossary and pronunciation. M. Carrithers & C. Humphrey (red.). *The Assembly of Listeners, Jains in Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Carrithers, M. & C. Humphrey 1991b. Jains as a community: a position paper. M. Carrithers & C. Humphrey (red.). *The Assembly of Listeners, Jains in Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Chacko, E. 2007. From brain drain to brain gain: Reverse migration to Bangalore and Hyderabad, India's globalizing high tech cities. *GeoJournal*, Vol. 68, Nr. 2-3:131-140.
- Chakrabarty, D. 1991. Open Space/Public Place: Garbage, Modernity and India. *South Asia*, Vol. 14, Nr. 1:15-31.
- Chatterjee, P. 1993. *The Nation and its Fragments, Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton University Press, Princeton.
- Chaudhuri, N. C. 2006 [1954]. *Autobiography of an Unknown Indian*. Jaico, Mumbai.
- Christie, N. 1982 [1975]. *Hvor tett et samfunn?* andre reviderte opplag. Universitetsforlaget, Oslo.
- Christie, N. 1989. *Bortenfor anstalt og ensomhet: om landsbyer for usedvanlige mennesker*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Christie, N. 2009. *Små ord for store spørsmål*. Universitetsforlaget, Oslo.

- Cloke, P. J., I. Cook, P. Crang, M. A. Goodwin, J. Painter & C. Philo 2004. *Practising Human Geography*. Sage, London.
- Cloke, P. J. & R. Johnston 2005. Deconstructing Human Geography's Binaries *P. J. Cloke & R. Johnston (red.). Spaces of Geographical Thought*. Sage, New Delhi.
- Cobley, P. 2001. *Narrative, The New Critical Idiom*. Routledge, London.
- Cohen, S. 2003. *Vediske skrifter* (forord og utvalg). Verdens Hellige Skrifter, Bokklubben, Oslo.
- Commisariat, M. S. 1938. *A History of Gujarat including a survey of its chief architectural monuments and inscriptions Vol. 1*. Longmans, Green & Co., Bombay.
- Copland, I. 2010. The Production and Containment of Communal Violence: Scenarios from Modern India. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, Vol. 33, Nr. 1:122-150.
- Corbridge, S. & J. Harriss 2000. *Reinventing India*. Polity, Malden.
- Cresswell, T. 1996. *In Place/Out of Place*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Cresswell, T. 2004. *Place, a Short Introduction*. Blackwell, Malden.
- Daniel, E. V. 1984. *Fluid Signs, Being a Person the Tamil Way*. University of California Press, Berkeley.
- De, A. 2002. *Spatial Structure and Social Interactions in the Core Area of Indian Cities: A Case Study of Ahmedabad*. Doktoravhandling. Department of Geography, Gujarat University, Ahmedabad.
- Dickey, S. 2000. Permeable Homes: Domestic Service, Household Space and the Vulnerability of Class Boundaries in Urban India. *American Ethnologist*, Vol. 27, Nr. 2:462-489.
- Donnera, H. 2008. New Vegetarianism: Food, Gender and Neo-Liberal Regimes in Bengali Middle-Class Families. *South Asia: Journal of South Asian Studies* Vol. 31, Nr. 1:143-169.
- Doshi, H. uå [1974]. Traditional Neighbourhood in Modern Ahmedabad: The Pol *M. S. A. Rao, C. Bhat & L. N. Kadekar (red.). A Reader in Urban Sociology*. Orient Blackswan, New Delhi.
- Douglas, M. 1997 [1966]. *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenhet og tabu*. Pax, Oslo.
- Dumont, L. 1970 [1966]. *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. University of Chicago Press, Chicago.
- Durkheim, E. 2006 [1897]. *Selv mordet, en sosiologisk undersøkelse*. Bokklubbens kulturbibliotek, Oslo.
- Dutt, B. B. 2009 [1925]. *Town Planning in Ancient India*. Isha, New Delhi.
- Eck, D. L. 1983. *Banaras: City of Light*. Routledge & Keegan Paul, London.
- Ehlers, E. & T. Krafft 2003 [1993]. Islamic Cities in India? – Theoretical Concepts and the Case of Shahjahanbad/Old Delhi. *E. Ehlers & T. Krafft (red.). Shahjahanbad to Delhi, Tradition and Colonial Change*. Manohar, New Delhi.
- Firth, R. 1957 [1936]. *We, the Tikopia, Kinship in the primitive Polynesia*. Beacon Press, Boston.
- Foucault, M. 1999 [1975]. *Overvåkning og straff, det moderne fengsels historie*. Aschehoug, Oslo.
- Frøystad, K. 2005. *Blended Boundaries – Caste, Class and Shifting Faces of 'Hinduness' in a North Indian City*. Oxford University Press, New Delhi.
- Fuller, C. J. 2004 [1992]. *The Camphor Flame revised and expanded edition*. Princeton University Press, Princeton.
- Gandhi, M. K. 2009 [1910]. *Hind Swaraj and other writings (edited by Anthony J. Parel)*. Cambridge University Press, New Delhi.
- George, A. L. & A. Bennett. 2005. *Case Studies and Theory Development in the Social Science*. MIT Press, Cambridge.
- Ghosh, S. 1994. *Documenting Ahmedabad, Nineteenth Century to Independence*. Research paper. Vashtu-Shilpa Foundaton, Ahmedabad.
- Gillion, K. 1969 [1968]. *Ahmedabad. A Study in Indian Urban History*. Australian National University Press, Canberra.
- Goffman, E. 1992 [1959]. *Vårt rollespill til daglig*. Pax, Oslo.
- Grant, J. & L. Mittlesteadt 2004. Types of Gated Communities. *Environment and Planning B: Planning and Design*, vol. 31:913-930.

- Gundersen, K. 2010 [1989]. *Roland Barthes, teori og litteratur*. Aschehoug, Oslo.
- Gupta, D. 2000. *Culture, Space and the Nation-State*. Sage, New Delhi.
- Gupta, N. 1978. Shajahanbad to Delhi – Continuity or Change. *J. S. Grewal & I. Banga (red.). Studies in Urban History*, Guru Nanak Dev University, Amritsar.
- Gupta, N. 2004. The Indian City. *V. Das (red.). Handbook of Indian Sociology*. Oxford University Press, New Delhi.
- Hammersley, M. & P. Atkinson 2007. *Ethnography, principles in practice, third edition*. Routledge, New Delhi.
- Hancock, M. E. 1999. *Womanhood in the Making, Domestic Ritual and Public Culture in Urban South India*. Westview, Boulder.
- Hesselberg, J. 2009. *Fieldwork in developing countries. A short student guide*. Oslo, Department of Sociology and Human Geography, Universitetet i Oslo.
- Huse, T. 2010. *Tøyengata. Et nyrikt stykke Norge*. Flamme, Oslo.
- Inden, R. 1990. *Imagining India*. Blackwell, Malden.
- Jacobs, J. 1961. *The Death and Life of the Great American Cities*. Vintage, New York.
- Jasani, R. 2010. A Potted History of Neighbours and Neighbourliness in Ahmedabad. *E. Simpson & A. Kapadia (red.). The Idea of Gujarat, History, Ethnography and Text*. Orient Blackswan, New Delhi.
- Johansen, N. B. 2008. *Sosial kontroll i byer. To tradisjoner etter Durkheim og Tönnies*. Doktoravhandling, Juridisk fakultet, Universitetet i Oslo.
- Jørgensen, M. W. & L. Phillips 1999. *Diskursanalyse som teori og metode*. Roskilde Universitetsforlag, Roskilde.
- Kadia, C. 2010. આમારો શેઠકનો પદો [Amaaro Sheikh No Pado]. Gurjar Grantharatna Karyalaya, Ahmedabad.
- Kapoor, R. 1996. *Transformations of typology, A case of Ahmedabad Pols*. Masteroppgave, School of Architecture, Cept, Ahmedabad.
- Khilnani, S. 1998 [1997]. *The Idea of India*. Penguin, London.
- Knutsen & Ludvigsen 1983. «Dum og deilig» fra LPen *Juba Juba*, NotaBene, Oslo.
- Kvale, S. & S. Brinkmann 2009. *Det kvalitative forskningsintervju*. Gyldendal Akademisk, Oslo.
- Lath, M. 1991. Somadevi Suri and the question of Jain Identity. *M. Carrithers & C. Humphrey (red.). The Assembly of Listeners, Jains in Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lefebvre, H. 1991 [1974]. *The Production of Space*. Blackwell, Victoria.
- Lilleheil, C. W. 2005. *En symbolsk kamp om sted – En analyse av bønneropdebatten i Oslo*. Hovedoppgave, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Low, S. M. 1996. Spatializing Culture: The Social Production and Social Construcion of Public Space in Costa Rica. *American Ethnologist* Vol. 23, Nr. 4:861-879
- Low, S. M. 2001. The Edge and The Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear *American Anthropologist*. Vol. 103, No 1:45-58.
- Lynch, K. 1960. *The Image of the City*. MIT Press, Cambridge.
- Mehta, M. J. 1978. Business Environment and Urbanization: Ahmedabad in the 19th century. *J. S. Grewal & I. Banga (red.) Studies in Urban History*. Guru Nanak Dev University, Amritsar.
- Michaels, A. 2005 [1998]. *Hinduism Past and Present*. Orient Longman, New Delhi.
- Misra, S. C. 1978. Some Aspects of the Self-Administering Institutions in Medieval Indian Towns. *J. S. Grewal & I. Banga (red.). Studies in Urban History*, Guru Nanak Dev University, Amritsar.
- Mitchell, G. & S. Shah 1988. *Marg: Ahmadabad*. Marg, Mumbai (nytrykk 2003).
- Mohammad, R. 2002. 'Insiders' and/or 'outsiders': Positionality, Theory and Praxis. Issues and Debates. *M. Limb & C. Dwyer (red.) Qualitative Methodologies for Geographers*. Arnold, London.
- Moren, J. 2011. *Om reformer. En studie av Kvalitetsreformen, Politireform 2000 og Kunnskapsløftet*.

Doktoravhandling, Fakulteten for ekonomi, kommunikasjon och IT. Arbetsvetenskap. Karlstads Universitet.

- Naipaul, V. S. 1991 [1990]. *India, A Million Mutinies Now*. Vintage, London.
- Nanda, V. 1991. Urbanism, Tradition and Continuity in Ahmedabad. *Mimar: Architecture in Development*. Issue 38. Tilgjengelig online: [archnet.org/library/documents/one-document.jsp?document\\_id=4735](http://archnet.org/library/documents/one-document.jsp?document_id=4735) [lesedato 26. mai 2011]
- Nayak, D. 2009. *Roll of Heritage Cells in Urban Local Bodies*, workshop-paper. Madurai. Tilgjengelig online: [www.indiaurbanportal.in/pdf/Urban\\_Local\\_Bodies\\_DebashisNayak.pdf](http://www.indiaurbanportal.in/pdf/Urban_Local_Bodies_DebashisNayak.pdf) [lesedato 29. august 2011].
- Norman, K. R. 1991. Role of the layman according to the Jain canon. *M. Carrithers & C. Humphrey (red.). The Assembly of Listeners, Jains in Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pandya, Y. 2002. *The Ahmedabad Chronicle: Imprints of a millenium*. Vastu Shilpa Foundation, Ahmedabad.
- Parikh, P. 2008 [1998]. *Hindu Notions of Space Making*. SID Research Cell, School of Interior Design, Cept, Ahmedabad.
- Patra, R. 2007. *Vaastu Shaastra: An Ancient Technological Treatise*. Prakash, New Delhi.
- Patton, M. Q. 2002. *Qualitative Research & Evaluation Methods*. Sage, Thousand Oaks.
- Pramar, V. S. 1989. *Haveli, Wooden houses and mansions of Gujarat*. Mapin, Ahmedabad.
- Rao, M. S. A. UÅ [1974]. Traditional Urbanism and Urbanization. *M. S. A. Rao, C. Bhat & L. N. Kadekar (red.). A Reader in Urban Sociology*. Orient Blackswan, New Delhi.
- Raychaudhuri, S. 2001. Indigenous Elites and the Transformation of Cities in the Non-Western World: Ahmedabad (Western India), 1890–1947. *Modern Asian Studies*. Vol. 35, Nr. 3:677-726.
- Reynell, J. 1991. Women and the reproduction of the Jain community. *M. Carrithers & C. Humphrey (red.). The Assembly of Listeners, Jains in Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rowe, W. L. 1973 [1964]. Caste, Kinship and Association in Urban India. *A. Southall (red.). Urban Anthropology*. Oxford University Press, New York.
- Ruud, A. E. 2003. *Poetics of Village Politics – The Making of West Bengal's Rural Communism*. Oxford University Press, New Delhi.
- Røe, P. G. 2006. Utviklingen av «levelige» steder – på hvilken måte kan sosiokulturelle stedsanalyser bidra? *Michael Quarterly* 3:193–205.
- Røe, P. G. 2010. Hvordan forstå et sted? Om en sosiokulturell stedsanalyse. *D. Album, M. N. Hansen & K. Widerberg (red.) Metodene våre. Eksempler fra samfunnsvitenskapelig forskning*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Røe, P. G., F. Eidheim & L. Schmidt 2002. *Sandvika i støpeskjeen En sosiokulturell studie av stedsutvikling*. NIBR-rapport 2002:14.
- Said, E. 2001 [1978]. *Orientalismen*. Bokklubbens kulturbibliotek, Oslo.
- Sandberg, S. 2009. A Narrative Search for Respect. *Deviant Behavior*. Vol 30, Nr 6:487-510.
- Sandberg, S. & W. Pedersen 2006. *Gatekapital*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Shaikh, A. M. 1996. *Mohalla, a study of traditional Islamic neighbourhood, cases from Patan and Ahmedabad*. Masteroppgave, School of Architecture, Cept, Ahmedabad.
- Simpson, E. 2010. Making Sense of the History of Kutch. *E. Simpson & A. Kapadia (red.). The Idea of Gujarat, History, Ethnography and Text*. Orient Blackswan, New Delhi.
- Singh, K. S. (red.) 2003. *People of India, volume XXII: Gujarat, parts 1, 2 & 3*. Anthropological Survey Of India, Popular, Mumbai.
- Singh, R. G. 1981. *Traditional urban Indian neighbourhood – A case of pols in Ahmedabad*. Masteroppgave, School of Planning, Cept, Ahmedabad.
- Snell, R. & S. Weightman 2003. *Teach Yourself Hindi*. Hodder Education, London.
- Spodek, H. 2010. From Gandhi To Modi: Ahmedabad, 1915-2007. *E. Simpson & A. Kapadia (red.). The Idea of Gujarat, History, Ethnography and Text*. Orient Blackswan, New Delhi.

- Stake, R. E. 2005. Qualitative Case Studies. *N K Denzin & Y S Lincoln (red.) The Sage Handbook of Qualitative Research*. Sage, Thousand Oaks.
- Sæther, E. 2006. Fieldwork as coping and learning. *M. Helmer & S. Thøgersen (red.) Doing Fieldwork in China*. NIAS, København.
- Tambs-Lyche, H. 2010. Reflections on Caste in Gujarat. *E. Simpson & A. Kapadia (red.): The Idea of Gujarat, History, Ethnography and Text*. Orient Blackswan, New Delhi.
- Thagaard, T. 2009. *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*, 3. utgave. Fagbokforlaget, Bergen.
- Theodorsen, M. 2005. Supporterfeltet: Fotballsupportere i lys av Bourdieu. *Materialisten 1/2005*:56-80.
- Thrift, N. 2004. Driving in the City *Theory, Culture & Society Vol. 21, Nr. 4/5*:41-59.
- Valentine, G. 2002. At the Drawing Board: Developing a Research Degree. *M. Limb & C. Dwyer (red.) Qualitative Methodologies for Geographers*. Arnold, London.
- Varshney, A. 2002. *Ethnic Conflict and Civic Life, Hindus and Muslims in India*, second edition. Yale University Press, New Haven.
- Vatuk, S. 1972. *Kinship and Urbanization, white collar migrants in North India*. University of California Press, Berkeley.
- Vestby, G. M. & P. G. Røe 2004. *Fortellingen om en stedsutvikling – en sosiokulturell prosess. Evalueringsrapportering fra arbeidet med sentrumsutvikling i Eidskog*. NIBR-notat 2004:101.
- Vikør, K. S. 1993. *Ei verd bygd på islam: Oversikt over Midtaustens historie*. Samlaget, Oslo.
- Waldrop, A. 2004. Gating and Class Relations: the case of a New Delhi 'colony'. *City & Society Vol. 16, Nr. 2*:93-116.
- Wikan, U. 1995 [1976]. *Fattigfolk i Cairo*. Gyldendal, Oslo.
- Yagnik, A. & S. Sheth 2005. *The Shaping of Modern Gujarat. Plurality, Hindutva and Beyond*. Penguin, New Delhi.
- Yagnik, A. & S. Sheth 2011. *Ahmedabad. From Royal City to Megacity*. Penguin, New Delhi.
- Ørmen, L. H. 2004. *Huset og gata – en studie av kubansk hverdagsorganisasjon*, Hovedoppgave, Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Oslo.

#### **Internettkilder:**

- [http://censusindia.gov.in/Census\\_And\\_You/religion.aspx](http://censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx) lesedato 14. februar 2012
- <http://wcd.nic.in/dowryprohibitionact.htm> lesedato: 27. januar 2012
- [http://www.nsd.uib.no/personvern/forsk\\_stud/](http://www.nsd.uib.no/personvern/forsk_stud/) lesedato: 09. mars 2012
- <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/5616/> lesedato 06. januar 2012

## Vedlegg 1: ordliste

Oversettelsene bygger på tolken, diverse ordbøker, og -lister, normalbruk i indiske aviser og bøker, samt egen forståelse av ordene. Hvis ikke annet er oppgitt er det en oversettelse fra et nordindisk språk.

ahimsa	grunnleggende total ikkevold, et grunnprinsipp i jainismen
arti	flammebønn
bahar, bahir	utenfor
bania	handelskaste, også vaishyya
bhai	storebror, brukes også som honnørterm
B.J.P.	populistisk hindunasjonalistisk parti
bramin	pretekaste
chabutra	fuglemater
chamchas	politiske hjelpere, ekstreme ja-menn
chapati	pannestekt tynt brød
chowk	torg, plass, tun, stort eller lite. Dette kan være det 3-4-5 m <sup>2</sup> store rommet uten tak midt i huset, plassen mellom husene i en pol eller et gigantisk handelsområde som Chandni Chowk i Delhi. Der ordet er brukt uten annen forklaring, bruker jeg chowk i denne oppgaven som den felles oppholdsplassen i Sheikh No Pado eller generelt om en tilsvarende ikke-stedsspesifikk plass.
darshan	reise, sightseeing (kan ha religiøs karakter)
dharma	tro, jordisk plikt
dhobi	vaskemann
dowry	medgift
ghar	hjem
haveli	gammel praktville i Gujarat
kadia	kaste av tekstilprodusenter, hovedsaklig jainer
karma	sum av jordiske handlinger
khadki	smug
Kongresspartiet	Partiet hadde makten i India fra frigjøringen i 1947 til 1977, landets største parti.
kshatriya	krigerkaste

marwari	folkegruppe fra vest i Rajasthan
moksha	frelse
nashta	snacks
navratri	ni dager lang faste
O.B.C.	other backward class, administrativ kategori av svakerestilte klasser eller kaster.
otlo	inngangsveranda
panch, panchayat	eldsteråd
pardesh	fremmed land
pol	Et avgrenset nabolag i Ahmedabad.
puja	bønn
pujari	bønneleder, prest
sadhu/sadhvi	munk/nonne
samsara	gjenfødelse
shudra	arbeiderkaste
tirthankara	‘vadestedsmaker’, jainismens 24 vismenn som det står statuer av i templene.
tola	gammelt indisk mål, 11,66 gram
vaishyya	handelskaste, også bania
varna	kastesystemets fire grunnkategorier: bramin, kshatriya, vaishyya, shudra
veda	før-hinduismens grunnskifter
vitru	hjem (fra tamil)

## *Vedlegg 2: Intervjulist*

*Alle intervjuene er gjort i Ahmedabad i april-mai 2011.*

### *Navn, beskrivelse*

Tarun og Chhaya, eldre ektepar med lang botid  
Trupal, eldre mann med lang botid  
Arish, eldre mann med lang botid  
Ami og Zarna, voksne damer med kort botid  
Harshit, voksen mann med kort botid  
Tridev, voksen mann med kort botid  
Toral, voksen dame med kort botid  
Sonali, ungdom (jente) med lang botid  
Amrish, ungdom (gutt) med kort botid  
Chandrakant Kadia\*, eldre mann, flyttet ut i 1969  
Pranav, eldre mann med kort botid  
Govind, voksen mann med lang botid

### *Pluss*

Presten  
Neha, datter av intervjuobjekt, født i pol'en  
Lalit-bhai, bor utenfor, men nevnes som mektig premissleverandør  
Tulika, nysgjerrig ungjente, som jeg flere ganger snakket med i pol'en  
Debashish Nayak\*, ansatt i kulturarbeidet i kommunen. Kjenner gamlebyen godt og hjalp meg med mye

*Alle navn unntatt \* er endret for anonymisering.*



## Vedlegg 3: Generell intervju-guide:

### Introduksjon:

Presentasjon av meg og prosjektet (kort standardhistorie)

- ⤴ Forsikre om konfidensialitet og lov til å trekke seg, også lov å ikke svare hvis noe blir feil
  - Forklare at tolken er bundet av alt det samme
- ⤴ Spørre om bruk av opptaker.

### Inngang:

Hvorfor bor du her?

- ⤴ Har du skiftet pol?

Hvordan liker du å bo her?

Vil du fortsatt bo i denne pol'en om tre år?

- ⤴ Hvorfor/ikke?
  - ⤴ Hvor?

Hva med når du blir crorepati?

- ⤴ Hvorfor/ikke?

### Bakgrunn:

Fortell om deg selv?

- ⤴ Hvor er du født og oppvokst? I hva slags familie?
- ⤴ Hva jobber du med?
- ⤴ Hvilken tro har du? Kaste?
- ⤴ Hvor i pol'en bor du? (vs status innerst)

### Pol'en:

Beskriv en dag i pol'en?

Hvem bor i denne pol'en? Sammensatt?

Hva er bra og dårlig med pol'en?

Beskriv hva tenker du når du går ut av porten?

- ⤴ Og inn?
- ⤴ Hvem er portvakt?
- ⤴ Hvordan var det før?
- ⤴ Hvilke fugler spiser her?
- ⤴ Mater du dem?

Hvem bruker tavla?

Hvem bruker benkene på torget?

- ⤴ Blir du sett når du går innover gata fra torget? Av hvem?
- ⤴ Hvor ber du? Hvor handler du?

Hva er en pol?

- ⤴ Ligner pol'en på en landsby?
- ⤴ Hvor godt kjenner du naboene i pol'en? Hvor godt kjenner de deg?
- ⤴ Hvor godt kjenner du de i nabo-pol'en?

### Uformell sosial kontroll:

Gir pol'en trygghet?

- ⤴ Fra hvem?

Hvem bestemmer i pol'en?

Hvem er fattige og rike i pol'en? Du?

- ⤴ Og i de andre pol'ene i nærheten?

Er det ting du kan gjøre i pol'en som du ikke kan gjøre andre steder?

Hva skjer ellers?

- ⤴ Er det ting du gjør andre steder som du ikke gjør i pol'en?
  - ⤴ Alkohol? Kjøtt? Klær?
  - ⤴ Holde hånda til kjæresten din?
  - ⤴ Annet?
    - ⤴ Er dette basert på din religion, kaste, kjønn, alder, annet?

Kan andre gjøre det du ikke kan?

- ⤴ Alle? Religion, kaste, kjønn, alder, annet?

Hva er siste kriminelle handling i denne pol'en som du kan huske?

Låser du døra når du går ut?

Er forholdet mellom folk i pol'en mest som forholdet i en familie (gemeinschaft) eller mest som forholdet i en bedrift (gesellschaft)?

### **Sosial kontroll i formelle sammenhenger:**

Hvordan fungerer pol'ens panchayat?

- ⤴ Langs kastelinjer?
- ⤴ Hvem er med?
  - ⤴ Alder? Kjønn?

Føler du deg rettferdig behandlet?

- ⤴ Hvorfor?
- ⤴ Hva om vannet blir borte?
- ⤴ Når var det sist en konflikt med nabo-pol'en?
  - ⤴ Hvem ryddet opp?
  - ⤴ Ble løsningen god?

### **Avslutning**

Litt til slutt om din husholdning?

- ⤴ Antall rom, hvilke fasiliteter?
- ⤴ Antall mennesker, og fordeling?
- ⤴ Din utdanning? Andre i boenheten?
- ⤴ Inntekt

### **Er det noen annen i pol'en som du syns jeg skulle snakke med for å få snakket med flest mulig forskjellige folk?**

Hva syns du er viktigst med det sosiale livet her i pol'en?

Helt ærlig: Hvor fornøyd er du med å bo her i pol'en?

Ville du bodd et annet sted?

---

### **Alternativer/tillegg:**

#### **Sansing: Nye inngangsspørsmål hvis det går litt trått:**

- ⤴ Hvordan lukter pol'en?
  - ⤴ Lukter den annerledes enn andre steder i byen?
- ⤴ Hvordan høres den ut?
- ⤴ Hva er favorittlukta di?
  - ⤴ Og den verste?
- ⤴ Hva spiste du til middag i går?
  - ⤴ Hva ønsker du å spise til middag i morgen (hvis penger ikke fantes...)?
- ⤴ Velg ut én fysisk ting som symboliserer denne pol'en.

### **Og:**

Følg linjer, spør: religion, kaste, kjønn, alder.

Fattig/rik-dimensjonen

Husk å spore sanksjonering av folk som gjør noe som bryter med reglene (jfr. Goffman).

Tenk på forhold som Jane Jacobs beskriver med blikket som kontrollerer.